

**La génesis del
pensamiento radical
en William Blake**

-Jose Luis Palomares Arribas-

-Tesis doctoral realizada bajo la
dirección del Dr. D. Leopoldo Mateo.
Departamento de Filología Inglesa.
Universidad Complutense de Madrid.

-1997-

-INDICE-

- Introducción.....p.	7
- Cap. I: Tradición, dialéctica y representación en la obra de Blake.....p.	20
- Cap. II: Industrias satánicas y conciencia mecanizada.....p.	79
- Cap. III: La trampa liberal (o los estragos de <<la Ciencia lúgubre>>).....p.	111
Cap. IV: La danza de la insurrección: <<Albion rose from where he laboured...>>....p.	153
- Cap. V: La economía del templo: temor y temblor.....p.	181
- Cap. VI: Del protestantismo radical a la revuelta romántica: el poeta como profeta....p.	230
-Cap. VII: Los Diggers the Gerrard Wistanley: el excedente como la parte maldita.....p.	317
- Cap. VIII: Milenarismo y gnosticismo en la obra de Blake.....p.	394

- Cap. IX: La herejía del Libre Espíritu: Amor como la razón del ser.....p.	450
- Cap. X: Los Ranters : el Libre Espíritu en Inglaterra.....p.	533
- Cap. XI: Los Muggletonians : una secta familiar a Blake.....p.	601
- Conclusión.....p.	705
- Bibliografía.....p.	712
- Láminas.....p.	723

INDICE DE LAMINAS

1. **The Marriage of Heaven and Hell** (1790),
Lam. 5; copia del Fitzwilliam Museum.....p. 724
2. **Newton** (1795). Monotipo iluminado con
acuarela y toques a pluma y tinta negra.
Tate Gallery, London.....p. 725
3. **The Ancient of the Days, en Europe, a
Prophecy** (1794) Copia I, Lam. 1.....p. 726
4. **Europe, a Prophecy** (1794) copia I,
lam. 15.....p. 727
5. **Albion rose from where he laboured at
the Mill with Slaves** (1780), grabado,....p. 728
6. **The Book of Urizen** (1794), copia B,
Lam. 10.....p. 729
7. **The Book of Urizen** (1794), copia B,
lam. 1,.....p. 730
8. **The Laocoön** (c. 1820), grabado,.....p. 731
9. **Milton** (1804), copia A, lam. 1.....p. 732
10. **La historia del Anticristo.** (Anónimo, S.XII)
.....p. 733
11. **El papa como Anticristo: Melchor Lorch.** (S.
XIV).....p. 734
12. **America, a Prophecy** (1793), copia N,
Lam. 4.....p. 735

13. **Europe, a Prophecy** (1794), copia I,
Lam. 10.....p. 736
14. **Elohim creating Adam** (1795). Impreso en color.
London, Tate Gallery.....p. 737
15. **The Book of Urizen** (1794), copia B,
Lam. 11.....p. 738
16. **Jerusalem** (1804), copia D, Lam. 81.....p. 739
17. **Europe, a Prophecy** (1794), copia I,
Lam. 2.....p. 740
18. **Jerusalem** (1804), copia D, Lam. 36.
(fragmento).....p. 741
19. **Nabucodonosor** (1795), Monotipo iluminado
con acuarela y toques a pluma y tinta
negra. Tate Gallery,.....p. 742
20. **Songs of Innocence & of Experience** (1794),
Rosenwald Collection, Lam. 15.....p. 743
21. **America, a Prophecy** (1793), copia N, Lam. 14
.....p. 744
22. **Eve Tempted by the Serpent** (c 1799-1800)
Temple, pintado para Thomas Butts.....p. 745
23. **Satan Exulting over Eve** (1795). Monotipo
iluminado con acuarela y toques a pluma
y tinta negra.....p. 746

24. **The Temptation and Fall of Eve** (1808),
 Pluma y acuarela. De las <<Illustrations>> a
 Paradise Lost.....p. 747
25. **Job's Evil Dreams** (1821), Lam. 11 de
 Illustrations to the Book of Job.....p. 748
26. **Moses Erecting the Brazen Serpent** (c 1805)
 Pluma y acuarela.....p. 749
27. **Michael Foretells the Crucifixion,** (1808)
 Pluma y acuarela. De las <<Illustrations>>
 a **Paradise Lost**.....p. 750

INTRODUCCION

El propósito fundamental del presente estudio ha sido lograr una serie de aclaraciones respecto de la obra de William Blake, con ánimo, por un lado, de echar por tierra algunos estereotipos generadores de buena parte de la desorientación y los malentendidos a que sus lectores se han visto sometidos reiteradamente y, al mismo tiempo, recomponer a partir de esta supresión de las etiquetas al uso un cuadro lo más completo y minucioso posible de las muchas complejidades que presenta su obra, atendiendo, principalmente, al juego de influencias y contradicciones sobre el que bascula su pensamiento.

Si, como declara Emerson, ser grande es ser mal comprendido, en el caso de Blake el axioma toma cuerpo con total contundencia. En el intervalo de siglo y

medio que transcurre a partir de su muerte (1827), tanto su pensamiento como sus poemas han venido siendo objeto de las más variadas y caprichosas interpretaciones, cuando no tergiversados y desfigurados para servir de pretexto a la defensa de opiniones ciertamente disparatadas.

La obra de Blake resulta extensa y compleja, con el agravante añadido de que en ella se combinan -a veces de modo inextricable- la poesía, el epigrama, el grabado, la pintura e, incluso, el género epistolar.

Pero lo que mayor desconcierto ha causado entre su público, no hay duda, ha sido el colosal andamiaje de símbolos y alegorías que sustentan sus producciones, las cuales van dirigidas, según el propio Blake, a lo que denomina <<intelectual powers>> (del lector) y estima como la forma más sublime y perfecta de poesía.

Norman Brown y Harold Bloom no muestran reparo alguno en aceptar que en Blake hay un profeta. El primero lo certifica por afán de incluirle en el linaje espiritual de Moisés y de Mahoma, en esa corriente en la

que el derecho de la imaginación como poder cognoscitivo queda restaurado y de cuyo espeso caudal cabe esperar el hundimiento de muros y fronteras (abajo la coraza y los mecanismos de defensa), visión de un mundo real (infinito, para Blake) en el que los pensamientos son omnipotentes, en donde ya no hay ninguna distinción entre el hecho y el deseo.

Pero si, de otra parte, la política no parece otra cosa más que el fruto de la delincuencia, no resulta del todo descabulado el que para reparar una brecha antes haya que romper una alianza: ésta es la contradicción. Blake acabó con los ángeles, nos recuerda Bloom, la emprendió con ellos como con títeres de feria, y con su arte satírico los hizo saltar por los aires ante la mirada atónita de los swedenborgianos. Pero esto fue sólo un acto político, o revolucionario, por tanto menos original de lo que se pretende. Lo que confiere a Blake el estigma de profeta es la relación que mantuvo con el Poder, su abierto antagonismo hacia cualquiera de sus manifestaciones. Para Blake el Poder es como la cabeza de Medusa (horrífica, cadavérica, rodeada de tentáculos viscosos), que atrepa con la mirada al pobre infeliz que se apresta a encararla. En su pensamiento, la capacidad creadora y el amor al dinero se excluyen mutuamente. La

alianza entre sublimidad y poder financiero, o entre riqueza y cultura, queda así pisoteada. En Blake no hay razón alguna que justifique ninguna clase de componendas ni concesiones al sistema imperante, el cual además, no sólo no ofrece ninguna solución (al sufrimiento, la miseria o la opresión) sino que actúa como principal agente de los males de este mundo: es Satán, el dios de este mundo, venerado, idolatrado y oculto bajo los nombres santos. Sólo que este maligno impostor es, a juicio de Blake, una abstracción, producto a su vez de una ilusión, pero que como ideología acaba encarnándose en la sociedad, hasta erigirse en su principio rector.

Bloom propugna la existencia de una alianza sagrada entre capitalismo y valores estéticos. Para el crítico, esto es razón suficiente que le permite excluir a autores como Blake, Whitman o Henry Miller del canon de los elegidos, de su Canon Occidental. Además, dice, es el precio que se ha de pagar por contravenir los dictados de la idea imperante: poco menos que la expulsión del Paraíso, o del nuevo Parnaso.

Desde luego, por muy criticable que pueda ser o por muchas dudas que suscite, no es sobre la obsesión que lleva a la elaboración de este u otro canon

cualquiera de lo que nos interesa hablar. Llama más la atención la fe depositada en el binomio capitalismo-cultura, aunque quizá sea esta misma fuerza lo que sostiene sin descanso el Canon de Bloom, el tabú inviolable que aspira a determinarlo todo.

Independientemente ya de las repercusiones que en un crítico actual como Harold Bloom pueda haber desencadenado la postura de Blake, nuestra intención en el presente estudio ha sido llevar a cabo una descripción, amplia y detallada, de las diferentes tradiciones que contribuyen a la formación de su pensamiento. Sin una comprensión y un conocimiento previo de determinados movimientos religiosos y políticos, Blake, como pronto veremos, resulta demasiado hermético. La razón es que buena parte de estos vectores históricos -o tradiciones- que son la savia de su pensamiento se han perdido, y con ello su lenguaje, el sistema de símbolos mediante el que se expresaban. Por ello, la crítica más acertada que cabía esperar en estas circunstancias era aquella cuyo propósito fundamental consistiera en el rescate de este lenguaje olvidado. Nuestro enfoque ha partido de esta premisa lo que, por fortuna, nos ha llevado al descubrimiento de que un amplio sector entre los estudiosos de Blake, sobre todo a

partir de S. Foster Damon y David V. Erdman, compartían igual criterio.

De acuerdo con mis objetivos, he optado por redactar ocho capítulos que reflejan una búsqueda, a través del tiempo, de aquellos vectores históricos (movimientos religiosos, políticos, científicos y estéticos) de incidencia indudable en la génesis del pensamiento radical de Blake. La abrumadora multiplicidad de este ingente material, añadido a las sutilezas y la deslumbrante capacidad de asimilación y aprovechamiento de cara a la propia obra que Blake mostró para con estos saberes no sólo justifican la extensión y las complejidades del presente estudio sino que dejan fuera de lugar cualquier discusión metodológica, toda vez que la incursión en un análisis formal de la poesía de Blake nos hubiera llevado irremisiblemente a la redacción de un segundo estudio no menos extenso que el que hemos realizado. La obra de Blake, a tenor de su densidad y exuberancia, entraña el logro de presentarse múltiple y entera a un mismo tiempo, se acerca a la simplicidad en igual medida que se difumina en la diversidad, por lo que resulta evidente que cualquier estudio en torno a la misma que aspire a desarrollarse dentro de unos parámetros mínimamente definidos y coherentes ha de optar

por abordarla desde uno de los muchos vértices que ofrece y que a la par sirven de entrada a tan singular laberinto. Por otro lado, esta postura o rechazo de abordar a Blake de un modo global viene avalada por críticos de la talla de Erdman y Thompson. Nosotros, con cuidado de no dejarnos atrapar por el fetiche de la originalidad, nos hemos sumado a esta normativa.

Los dos primeros capítulos tienen que ver con el marco histórico, político y económico en que se desarrollaron la vida y obra de Blake. La conciencia lúcida y siempre desgarrada que el poeta tuvo de los problemas que acuciaban a buena parte de la población inglesa como producto de la incipiente Revolución Industrial, colman en ocasiones el contenido de sus poemas proféticos hasta el punto de conferirles la apariencia de auténticos manifiestos en favor de los desheredados y en contra de la mentira o ideología imperante, es decir, del Capitalismo y su inseparable compañero, el Liberalismo Económico. Aquí salta a la palestra la vena unas veces satírica, otras notablemente dura en su afán polemizador, de Blake, de modo que los capítulos III, IV y V abordan el tema de la insurrección visto desde la perspectiva del artista o, por así decirlo, al <<modo visionario>> que tan característico

resulta en sus producciones y que tanta fama le ha granjeado. Pese a todo lo cual, hemos querido insistir en el hecho de que este modo visionario se sustenta sobre una compleja trama intelectual, un profundo conocimiento tanto de los mecanismos sociales que operaban en aquel momento como de los sistemas de pensamiento sobre los cuales se sustentaban, lo que arroja luz sobre un Blake poco conocido, muy alejado de los estereotipos al uso, un Blake pensador, erudito y analítico que nos sorprende incluso por la frialdad con que acierta a diseccionar los detalles más minúsculos, detalles en los que descubre -- como pronto veremos-- el verdadero talón de Aquiles de los grandes sistemas filosóficos a los que decide hacer frente, aunque, eso sí, realizado de la manera más utópica que cabe imaginar: mediante la poesía. La enconada oposición de Blake hacia toda manifestación de la Ideología dominante (hacia todo falseamiento de la realidad que como producto de una abstracción es siempre la muerte) toma cuerpo en una concepción del Estado que finalmente nos remite a una genealogía de la usurpación, una visión en donde la casta sacerdotal, ensimismada en su omnipotencia, pone fin a la modalidad doméstica de la producción y al espíritu del don que hasta cierto momento (perdido en la protohistoria) había regulado la <<sociedad opulenta primitiva>>, según lo describe

Marshall Sahlins (**Economía de la Edad de Piedra**) en su célebre estudio. La referencia a dicha obra en el capítulo V de nuestro estudio se hace necesaria por la convergencia innegable entre sus propuestas y las que Blake formulase en **The Marriage of Heaven and Hell**; en la actualidad, el pensamiento de Sahlins es quizá el máximo exponente de la corriente **sustantivista** dentro de la teoría económica, en abierta oposición con los **formalistas**, apegados a la tesis liberal y por tanto a una concepción funcional del Estado. Esta convergencia, además, por su propia concepción del quehacer artístico (sobre todo en la medida en que el agente creador se determina frente a sí mismo y frente a los demás como responsable en la lucha liberadora contra el sistema vigente) se emparenta con la teoría de Mauss acerca de la sociología del intercambio primitivo (teoría del <<potlatch>>) y en mayor profundidad con Georges Bataille y su noción del excedente como <<la parte maldita>>, la cual, como hace ver el propio Bataille, se inspira en los <<Proverbs of Hell>> de Blake. En los capítulos VI y VII hemos abordado estas cuestiones, teniendo en cuenta, no obstante, que el instinto antiestatista de Blake forma parte de una vasta tradición que se remonta cuanto menos al siglo XII.

Conviene aclarar, sin embargo, que cuando hablamos de <<tradición>> utilizamos el término en el sentido que Agustín García Calvo lo entiende en su obra, **Historia contra tradición (Tradición contra Historia)**; aquí se establecen los límites, y se explica la oposición, entre las dos clases de memoria: una ideativa, visual o noética (en donde el recuerdo es lo que de antemano está ya sabido) que vendría a conformar la Historia (en tanto que ciencia o sistema de ideas, producto de una abstracción) y que en época de Blake aparece de la mano del pensamiento ilustrado o, más en concreto, de Gibbon, al que no deja de criticar y tildar de mentiroso; y otra clase de memoria, hiponoética, automática o corporal que se manifestaría en las artes en general y demás técnicas o destrezas cuya transmisión en el tiempo se realiza por medio de la simple imitación. Ello se corresponde con la noción blakeana del **Genio Poético**, facultad a la cual queda asignado el papel creativo y que, recordemos, tanto Blake como Proust imaginan encarnada y cautiva, como en las leyendas populares, en algún objeto material.

Desde esta perspectiva deben entenderse toda una serie de movimientos sociales y religiosos de tradición milenarista que convulsionaron a Europa a

partir del siglo XII y que culminaron en lo que Norman Cohn ha llamado <<el milenio igualitario>>. Se trata en definitiva de una corriente de pensamiento cuyo carácter esencialmente <<antiestatista>> (o incluso revolucionario) se convertirá hasta principios del S. XIX no sólo en la última esperanza de los desheredados sino también en la pesadilla de las clases dirigentes.

A partir del capítulo VI hemos ido trazando una genealogía de esta tradición radical, atendiendo principalmente a la enorme incidencia que desde los tiempos de John Ball tendrá sobre la vida política y social de Inglaterra. Como ha demostrado Norman Cohn (*En pos del milenio*), a partir de la Reforma la tradición milenarista, entroncada a su vez con el gnosticismo, servirá de base a los movimientos originados en el protestantismo radical, dando lugar al surgimiento de un buen número de grupos disidentes e inconformistas que tras la dictadura de Cromwell salen reforzados y llegan a imprimir su sello escandaloso y subversivo en la Inglaterra más popular. Entre estos grupos destacan: **diggers**, unitarios, cuáqueros, **ranter**s y **muggletonians**. A ellos hemos dedicado los cuatro últimos capítulos de nuestro estudio, siguiendo la tesis de Thompson, según la cual la familia de Blake pertenecía al último de los

grupos mencionados. Esto explicaría muchas cosas. Dicho someramente, justificaría buena parte del laberinto iconográfico que Blake emplea en sus poemas proféticos, habida cuenta de que el lenguaje y los mitos utilizados por estos grupos radicales procedían de las corrientes Hermética y neoplatónica que tantas inquietudes despertaron durante el humanismo renacentista (Ficino, Pico de la Mirandolla, Giordano Bruno... etc), si bien de un modo tardío y por tanto bastante degenerado. Fuese a todo, Blake hará uso de estos símbolos, aunque variando su intención, al tiempo que corrigiendo su rumbo hacia el ámbito de los procesos creativos, quedando así reducidos a la condición de un lenguaje huido, en clave, cifrado, bajo cuya trama simbólica dejará discurrir su pensamiento más ácido, sirviéndole de cobertura frente a los enemigos del pensamiento que, como comprobaremos en el último capítulo, llegaron a constituir una grave amenaza para la vida de Blake.

Nuestra tarea, por tanto, se ha ceñido inicialmente a la recopilación y exposición de aquellas teorías que más eficazmente han ayudado a desentrañar las complejidades que presentan tanto los símbolos como el pensamiento de Blake. A partir de aquí, hemos ido configurando un mapa en el que las pautas esenciales de

su pensamiento -en especial aquéllas que con mayor fuerza contradicen a la ortodoxia tanto religiosa como racionalista de su tiempo- recobran su verdadera dimensión al ser debidamente contrastadas con los hitos más relevantes de la vieja tradición milenarista y de su singular proyección en la Inglaterra del siglo diecisiete, es decir, de lo que comúnmente se denomina <<protestantismo radical>>.

CAPITULO PRIMERO:
Tradición, dialéctica y representación
en la obra de Blake.

En un certero ensayo en torno a la obra de William Blake, Northrop Frye (1) alude en el inicio del mismo a la falta de entendimiento que durante tanto tiempo ha perseguido como una sombra a buena parte de su producción. Si exceptuamos quizás obras tempranas como los **Poetical Sketches** ó **The Songs of Innocence and of Experience** (las cuales han venido engrosando, también desde hace tiempo, toda suerte de antologías más o menos afortunadas o descabaladas sobre la obra de Blake), lo cierto es que el resto de su producción ha permanecido oculta en una espesa penumbra, casi siempre bajo el pretexto de ser algo así como el producto de un poeta oscuro, alucinado, falto de coherencia y sobre todo ajeno a cualquier tradición. Esta última característica ha sido

la que de un modo más reiterado ha venido estigmatizando su copiosa obra. Durante mucho tiempo sus ideas, sus símbolos y su mitología se consideraron producto de su propia invención; como observa irónicamente Kathleen Raine: <<he was the great 'original', the uneducated visionary who owed nothing to tradition>> (2). Así descubrimos cómo un crítico de la penetración de T.S. Eliot, que no duda en dedicar a Blake un capítulo completo en **The Sacred Wood** (3), sucumbe sin embargo ante el viejo tópico que le hace aparecer como una especie de Robinson Crusoe de la literatura; Eliot comenta sin temores:

<< What his genius required, and what it sadly lacked, was a framework of accepted and traditional ideas which would have prevented him from indulging in a philosophy of his own, and concentrated his attention upon the problems of the poet >> (4).

Por fortuna, la crítica posterior (encabezada principalmente por E.P.Thompson, Foster Damon, David Erdman, Kathleen Raine, Harold Bloom y Northrop Frye) ha conseguido deshacer este entuerto para dar paso a la constatación de que si algún rasgo destaca

en Blake por encima de los demás es precisamente el de su receptividad a la tradición, la cual se traduce a lo largo de su vida y de su obra en una actitud de enérgico enfrentamiento hacia todo intento de falseamiento de la realidad por medio de una ideación o abstracción de la misma y por extensión a todo progreso lineal (en el sentido moderno -y en esto, como en todo, fue profeta), el cual intenta suplantar ese otro progreso verdadero que es producto de la manifestación del Genio Poético o Imaginación en cada hombre, y que es exclusivo de la tradición. En **The Marriage of Heaven and Hell**, leemos:

Improvement makes strait roads; but the crooked
roads without improvement are the roads of
Genius.

(**The Marriage**, plate 10)

Así que fueron estos críticos los primeros en dar la voz de alarma al respecto. Nada más lejos de la realidad pensar que Blake fue una suerte de enajenado que rumió en oscura soledad una obra confusa y absolutamente personal. Al contrario; esta nueva crítica nos demostró con total contundencia que si bien nos hallábamos ante un poeta complejo que a veces demanda del lector un considerable esfuerzo intelectual, ello se debía

precisamente a su enorme capacidad de síntesis, a su ágil dialéctica que le permite vivir y crear en la contradicción. Y finalmente a su profundo conocimiento de toda clase de tradiciones (ya fuera en materia de arte, religión o filosofía -se dice que Blake leía cuanto caía en sus manos), lo que convierte su temida oscuridad en algo necesario. En respuesta a estas críticas, Blake aseveraba:

You say that I want somebody to Elucidate my Ideas. But you ought to know that What is Grand is necessarily obscure to Weak men. That which can be made Explicit to the Idiot is not worth my care. The wisest of the Ancients considered what is not too Explicit as the fittest for Instruction because it rouses the faculties to act.

(Carta al Reverendo Dr. Trusler;

23 de Agosto de 1799)

A partir de este nuevo giro tomado por la crítica, la figura de Blake pasó a ser estudiada bajo una nueva y sorprendente perspectiva. De ser considerado como **rara avis** en la historia de la literatura, se pasó a observarle casi con microscopio, descubriéndose cada una

de sus líneas como impregnada de esta o aquella tradición (ya se tratase de neoplatonismo, gnosticismo, cabalismo; o bien -en el plano político- del radicalismo protestante posterior a la guerra civil inglesa, lo que viene a emparentarle con grupos como los Ranters o los Muggletonians sólo que, como observa Larrisy (5), a veces sin advertir que el Blake radical y el Blake amigo de los arcanos pertenezcan quizás a la misma tradición). Ello convierte en tarea inútil y aburrida entrar en discusión sobre si en Blake hay más de gnóstico que de revolucionario, por ejemplo, toda vez que pese a este enjambre de referencias sigue manteniéndose (casi milagrosamente) en su imagen de artista absolutamente *sui generis*; una contradicción que no debe cogernos por sorpresa, pues que nos hallamos ante un mago de la ambigüedad, tal y como lo deja expresado claramente en *The Marriage* (plate 3):

Without Contraries is no progression,
Attraction and Repulsion, Reason and Energy,
Love and Hate, are necessary to Human
existence.

Así se hace Blake depositario de la antigua tradición que, partiendo de los restos del libro

de Heráclito, proclama que <<Todas las cosas suceden según discordia>> (6); sentencia que también aparece en la **Etica nicomaquea**, recogida por Aristóteles a propósito del amor entre los seres (y es evidente que Blake había leído a Aristóteles, sobre todo por la manera tan resuelta con que lo critica -igual que a Newton, Bacon y Locke-), pero que también podía haberse familiarizado con esta idea por medio de la lectura de Plutarco, de cuyas obras ya circulaba una traducción en Londres en 1704 (7); aunque de todos modos, lo más probable es que Blake tomase contacto con esta tradición gracias a su amigo Thomas Taylor *The <<Platonist>>*, que tradujo a Plotino, Proclo y Porfirio, entre otros (además de al propio Platón); y cuyo ensayo **On the Restoration of the Platonic Theology by the Later Platonist** (un a modo de extenso sumario de las teorías neoplatónicas más importantes) influyó, como veremos, de manera decisiva en la obra de Blake; y no sólo en él sino, puede que en igual medida, en el resto de los románticos: Coleridge, Wordsworth, Byron, Shelley y Keats.

Como observa Harold Bloom (8), Blake se diferencia de la mayoría de los poetas en la deliberación con la que coloca trampas retóricas y conceptuales. Porque si la realidad está hecha de

contradicción es claro que los hombres, como una rosa más entre las cosas, no pueden escapar a esta ley, en ningún caso.

Sin embargo, dado que es nuestra intención en este estudio lograr algunas aclaraciones respecto a la obra de Blake (sobre todo en lo tocante a este cúmulo de tradiciones y contradicciones que se dan cita en ella), no sería poco sensato, al menos para comenzar, advertir en qué modo se opera esta intrincada convergencia de imágenes y pensamientos.

Dicho de otro modo, que lo que Blake hace parece consistir en <<injertar>> diferentes discursos, lo que da como resultado inevitable, según dice Derrida (9), el que <<el sentido y la función de estos discursos cambie>> (claro, puesto que tras dicha operación pasan ya a formar parte del sistema de Blake, y se convierten en su propio discurso). Además, según Frye (10):

<<In the study of Blake it is the analogue that is important, not the source; and even essential sources such as the Bible and Milton are of value only as source of analogue. Blake is warning us of this when he says: I must

Create a System or be enslav'd by another Man's
I will not Reason & Compare: my business is to
Create>>.

Y para no dejar dudas a este respecto, nos remitiremos a uno de los poemas más característicos de su primera época, a **The Chimney Sweeper**:

When my mother died I was very young,
And my father sold me while yet my tongue,
Could scarcely cry weep weep weep weep,
So your chimneys I sweep & in soot I
sleep.

Perteneciente a **Songs of Innocence**, es sin duda uno de los poemas que más dificultades plantea al lector y no pocos críticos se han visto metidos en un callejón sin salida a la hora de abordarlo. Tal es el caso de Hirsch, por ejemplo, quien en un esfuerzo impropio por desentrañar su sentido al amparo del resto de los poemas que conforman las **Songs**, llega a una conclusión que muestra todas las trazas de ser una confesión de impotencia:

If we try to deduce Blake's 'system' or his original intentions from the way we read his **Songs <Innocence and Experience>**, we are arguing in a circle. We are saying for example, that Blake must have intended to write a sequel because the **Songs of Innocence and Experience**, are ironical and that the **Songs of Innocence** are ironical because Blake always intended to compose a sequel. (11)

Hirsch indaga en la vida de Blake, en la etapa correspondiente a la factura del poema, y busca claves que le lleven hacia un sentido determinado. Pero su error consiste, precisamente, en esto último: no advierte o no tiene en cuenta lo que antes apuntábamos, es decir, que en Blake los sentidos no sólo pueden ser múltiples sino incluso contradictorios. Contentarse con decir, por ejemplo, que el poema es un alegato contra las injustas condiciones de opresión que marcaban la vida de los niños deshollinadores del Londres de Blake, no puede tacharse de desacertado, pero sí de escaso, pues supone algo así como quedarse parado ante la entrada del laberinto.

Ciertamente, resulta chocante admitir que la imagen del pequeño deshollinador no sólo sirva para denunciar un estado de explotación, sino que además pueda verse bajo la perspectiva de un emblema neoplatónico de la carne mortal, y que los ataúdes (en principio desconcertantes y que llevan a pensar en el caprichoso producto de un sueño) estén relacionados con el mito de Perséfone y la teoría neoplatónica del descenso de las almas a este mundo (teoría que Blake utiliza en más de una ocasión). Y en fin, el problema radica en no aceptar la doble faz en Blake, su propio juego de contradicciones; esto hace que un crítico marxista como Paul Fauvet acabe haciéndose la siguiente pregunta, no sin cierta rudeza:

Do we really need to have heard of, let alone read, Everad's translation of the **Hermetics (the Divine Pyminder)** or Thomas Taylor's **Dissertation on the Mysteries** to understand (sic) **The Chimney Sweeper...**? (12).

Desde luego que para entender no ya el sentido originario del poema sino, digamos, toda la obra de Blake, no se hace en absoluto necesario ni imprescindible un conocimiento previo de la oculta

filosofía de herméticos y neoplatónicos; sólo que en el mismo sentido en que tampoco lo sería cualquier otra doctrina.

Hecha esta aclaración y volviendo sobre el supuesto neoplatonismo de Blake, K. Raine afirma que <<The "soot" is the earthly mire and clay that cannot defile the spirit>> (13). De modo que el hollín representa aquí a la carne mortal y el pequeño deshollinador al alma encerrada en ella. Para esta interpretación, Raine se basa en un pasaje extraído de Plotino y seguidamente pasa a citar otro procedente de la **Dissertation on the Mysteries**, de Thomas Taylor, en el que Empédocles, lamentándose de su atadura al mundo de los cuerpos, exclama con patetismo:

For this I weep, for this indulge my woe
That e'er my soul such novel realms should
Know. (14)

Taylor hace alusión a que ya Platón, en el **Cratilo**, se muestra de acuerdo con la doctrina órfica según la cual el cuerpo viene a ser una especie de sepulcro del alma, la cual padece tormento por causa de esta unión; y luego cita al pitagórico Filolao, quien en

sus escritos declara <<that the soul is united with the body for the sake of suffering punishment, and that is buried in the body as in a sepulchre>>. (15).

Dada la estrecha relación existente entre Blake y Taylor, al menos durante algún tiempo, Raine apuesta porque Blake se hiciera eco de estos pasajes a la hora de escribir su **Chimney Sweeper**; sobre todo en lo que se refiere al 'weep' utilizado en el poema, y a la idea del cuerpo como sepulcro del alma. La cuestión no deja lugar a dudas, ya que después de los estudios no sólo de Raine sino de otros como Anthony Blunt o David Bindman, la deuda de Blake como poeta y como pintor con la tradición neoplatónica es ya un hecho incuestionable. Sin embargo debemos ser cautos a este respecto y no caer en el error de pensar que Blake acatase al pie de la letra estas doctrinas pues, como ya hemos dicho, lo que suele hacer es injertarlas en su propio sistema, y a veces de un modo más bien irreverente o incluso dándolas la vuelta, lo cual iremos comprobando a lo largo de nuestro estudio. De cualquier modo, esta misma idea del alma encerrada en el sepulcro del cuerpo, por ejemplo, no pudo ser aceptada por Blake, al menos de una manera literal y convencional, ya que en **The Marriage** afirma:

Man has no Body distinct from his Soul; for
that call'd Body is a portion of Soul
discern'd by the five Senses, the chief inlets
of Soul in this age. (plate 4).

Y en un pasaje posterior, hablando de la veracidad de la antigua tradición según la cual el mundo será consumido por el fuego al final de seis mil años, y que cuando ello ocurra toda la creación será también consumida y aparecerá infinito y eterno, lo que hoy es finito y corrupto, explica:

This will come to pass by an improvement of
sensual enjoyment.

But first the notion that man has a body
distinct from his soul is to be expunged...

(plate 14)

Sin entrar, por el momento, en el problema de la percepción y su conexión con el 'sensual enjoyment', que el texto plantea, lo que está claro es que para Blake la tradicional división del hombre en alma y cuerpo no sólo es ficticia sino además dañina, en tanto que la confusión que provoca desplaza (y por tanto falsea) el punto de gravedad del problema (que es el de

la percepción, el 'darse cuenta de') hacia una cuestión de códigos morales cuya ideación de la realidad va a parar en la doctrina del bien y del mal (que, claro está, asocia lo primero con el alma y lo segundo con el cuerpo), en vez de centrarse en la cuestión de la realidad y la falsedad, que es lo que nuestra percepción nos plantea:

All Bibles or sacred codes have been the causes
of the following Errors:

1. That man has two real existing
principles: Viz: a Body & a Soul.

2. That Energy, call'd Evil, is alone from the
Body, & that Reason, call'd Good, is
alone from the Soul.

3. That God will torment Man in Eternity for
following his Energies.

(The Marriage, plate 4)

Así pues, vemos que Blake está muy lejos de aceptar el esquema ortodoxo cristiano del cuerpo y el alma unidos en una sola substancia (siendo el alma la

parte del hombre en donde se ubican las potencias superiores: memoria, entendimiento y voluntad, es decir, la parte que se denomina a sí misma 'yo' o 'nosotros' en tanto que sostiene la 'idea personal' que viene a suplantar a la realidad y que en su inútil y desesperado intento por controlarla -por acomodarla a su mundo personal- acaba sabiendo lo que quiere), al modo en que San Agustín lo recibe de los neoplatónicos y en cuya concepción el cuerpo viene a ser algo así como el sobrante, algo que tenemos y nos pertenece, pero como cosa inferior -un siervo torpe e ignorante que hemos de soportar- respecto del alma, que es la parte superior. De suerte que al constituirse este alma consciente en la "persona" (que en su sentido etimológico es la máscara, es decir, algo ficticio pero no del todo irreal en cuanto que se convierte en la realidad (de la ficción); o bien como explica Jung, un recorte artificial sobre lo colectivo, sobre la cantidad caótica e indefinida de lo inconsciente) (16), hace abstracción bajo el nombre de 'cuerpo' del resto que no es ella; tras lo cual deduce que los que ella detenta y es, o sea la razón personal, está asociada a lo que es bueno para ella (el bien), y todo lo demás (que es la realidad en tanto que para ella es lo desconocido; esas fuerzas que parecen acecharla entre las sombras y que Blake llama 'energía' -pues que

para el 'espectro' o **Urizen** son las propias fuerzas de la vida su amenaza más mortal) la confusión, el mal. En el proceso, la abstracción llega al extremo de que lo corporal queda irremediabilmente asociado a, digamos, las 'fuerzas del mal', a todo lo que pueda atentar contra la supremacía de la razón, la voluntad y la memoria personales y a la ideación de la realidad que de modo fatigoso e incesante (lo que es lógico, ya que al ser una ficción necesita de continuo un soporte: algo que la ratifique sin descanso) construye el gran arquitecto del vacío: el incansable -pero decrepito- Urizen (nombre que procede de la palabra griega **urizein** 'dibujar con compases', y que fonéticamente no sólo juega con el parecido con 'your-reason' (tu-razón) sino también con 'horizón' (tu-horizonte), puesto que con sus compases traza los límites -ficticios, claro está- de la energía; tarea que en realidad pertenece a la Imaginación). Por ello Blake nos lo representa como 'el gran medidor', siempre enfrascado en una tarea imposible y megalítica:

Times on times he divided, & measur'd
Space by space in his ninefold darkness
Unseen, unknown! changes appear'd
In his desolate mountains rifted furious

By the black wings of perturbation

(**The (First) Book of Urize**, plate 3)

Dark revolving in silent activity:

Unseen in tormenting passion;

An activity unknown and horrible;

A self contemplating shadow,

In enormous labours occupied

(**Ibid.**, plate 3, vv. 18-23)

And Urizen craving with hunger

Stung with the adours of Nature

Explor'd his dens around

He form'd a line & a plummet

To divide the Abyss beneath.

He form'd a dividing rule:

He formed scales to weigh;

He formed massy weights;

He formed a brazen quadrant;

He formed golden compasses

And begun to explore the Abyss

.....

(**Ibid.**, plate 20)

Es una imagen miltoniana, tomada de **Paradise Lost**, y en donde a diferencia del dios bíblico, el demiurgo crea el mundo utilizando compases, midiendo el abismo: Urizen se desespera en el vacío de su propia abstracción, al tiempo que inventa códigos morales que demandan sumisión y aceptación ciega, es decir: fe. Por ello es también asociado al Jehová de la Biblia, el cual crea un sistema fijo e inamovible, basado en el mutuo consentimiento entre víctimas y tiranos (<<opposition is true Friendship>>, **The Marriage**, Proverbs from Hell). Lo cual viene a ser el resultado final de este proceso de ideación de la realidad que tenía su comienzo en la división -ficticia- del hombre en cuerpo y alma, y el consiguiente desplazamiento del problema de la verdad y la mentira (única moral que la Imaginación puede aceptar) al del bien y del mal (de suerte que olvidamos el árbol de la vida y nos quedamos con el de la ciencia). Blake contempló con ojos proféticos los estragos causados en su tiempo por este proceso y no vaciló en culpar de ello a los filósofos ingleses (a Newton, a Locke, a Bacon; en cuanto que artifices de tan dañina monstruosidad: una filosofía, una ciencia de la realidad).

El estado de degradación y miseria moral de la Inglaterra de su tiempo, lo atribuye el poeta a

este proceso de abstracción que venimos comentando:

And this is the manner of the Sons of
Albion in their strength
They take the Two Contraries which are
call'd Qualities, with which Every
Substance is clothed, they name them
Good & Evil
From them they make and Abstract, which is
a Negation
Not only of the Substance from which it is
derived
A murderer of its own Body: but also a
murderer
Of every Divine Member: It is the
Reasoning Power
An Abstrac objecting power, that Negatives
every thing
This is the Specter of Man: the Holy
Reasoning Power
And in its holiness is closed the
Abomination of Desolation
(Jerusalem 10: 7-16)

Sólo cuando nos ponemos a inferir cualidades de las cosas, trantando de dar a dichas cualidades una existencia independiente de las cosas mismas, los absurdos del razonamiento abstracto se hacen evidentes. Por ello, cuando Blake habla del cuerpo se está refiriendo a la totalidad del hombre como objeto de percepción (y no de estudio racional, como hacen filósofos y científicos) y sólo se refiere al alma, como ya hemos visto, para denunciar su falsedad. Como observa Frye (17):

<<He used the rather cumbersone term "Poetic Genius": "The Poetic Genius is the True Man", he says, and "the body or outward form of Man is derived from the Poetic Genius". The commonest word, however, is "mind"... Perception is not something we do with our senses: it is a mental act... if man perceived is a form or image, man perceiving is a former or imaginer, so that "imagination" is the regular term used by Blake to denote man as and acting and perceiving being>>.

Decíamos que otro aspecto del poema "The Chimney Sweeper" era la denuncia social que pudiera haber en él. Conviene advertir que en la época en que Blake lo escribió (el poema vio la luz en 1794) proliferaban por toda Inglaterra publicaciones con canciones e himnos de claro matiz moralista, dedicados a la formación de los niños y los trabajadores. Las **Divine Songs for Children**, de Isaac Watts, se mencionan a menudo como antecedente de las **Songs** de Blake (18). La intención de las canciones no deja lugar a dudas; veamos un fragmento:

Happy the child whose years
Receive instructions well;
Who hates the sinner's path, and fears
The road that leads to hell. (19)

En palabras de Fauvet (20), el propósito de tal propaganda era <<the ideological assimilation of the new working class>>, lo que volviendo al deshollinador de Blake muestra a las claras su ironía, sobre todo en la última estrofa, cuyo verso final sentencia: <<So if all do their duty, they need not fear harm>>. ¿Acaso no está haciendo Blake una parodia de los himnos al estilo de Watts? ¿No podría extenderse este sentimiento de burla o de denuncia de la hipocresía

reinante- a todas las **Songs**? Como ya dijimos, este tipo de canción propagandística de una moral de sumisión ante los nuevos poderes del capital y de la industria, fue casi una plaga de la época. Podemos citar también, como ejemplo entre muchos (pero quizá éste valga la pena por lo sombrío de su intención y su ridícula pedantería) los poemas evangélicos de Hannah More (21). Estos poemas tomaban la forma de un enfrentamiento dialogado entre un obrero "malo" que descarriado duda de la sabiduría de la providencia, dejándose embaucar por ideas radicales, y otro obrero "bueno", que temeroso de Dios, defiende a ultranza el **status quo**. Ante este estado de cosas, ¿cómo no esperar de Blake una respuesta a la altura de las circunstancias?

En su ataque contra la opresión y la falsedad reinantes, Blake adoptará una estrategia que basculará en torno a dos ejes: la ironía y la ambigüedad. En primer lugar, puede ya entenderse que la forma de las **Songs** viene a ser un camuflaje cuyo objetivo es, de una parte, el de añadirse como una más a la plaga de canciones infantiles y moralizantes (algo así como infiltrarse en las filas del enemigo con su uniforme) y de otra, asestar el golpe mortal poniendo de manifiesto mediante una sutil ironía, la falsedad y la hipocresía de

dichas canciones. Esto es algo que Blake repetirá una y otra vez a lo largo de su obra poética (como cuando para parodiar a Newton se vale de sus propios términos matemáticos, tales como "ratio" o "infinito", con la clara intención de poner en entredicho sus teorías; también hace lo propio con los "vértices" de Descartes - que en la obra de Blake pasan a denominarse "vortexes"- o con los aforismos de Lavater en **The Marriage**). Esta estrategia viene a confirmar ese juego de **coincidentia oppositorum** tan del agrado de Blake y que es, precisamente el segundo eje sobre el cual bascula su ataque a la opresión: el de la ambigüedad. Ambigüedad que viene a enfatizar esa dinámica de los opuestos, la cual parece ser una advertencia en el sentido de que la ironía no vaya tanto encaminada a censurar lo que se dice sino más bien al contexto en que la cosa se dice (como dando a entender que decir verdad en un falso contexto es mucho más dañino que decir mentira). Y si reparamos en la similitud que se percibe entre el último verso de **The Chimney Sweeper**, y aquellos otros producto de Watts o de Hannah More, es evidente que lo que se está denunciando es la intención, pues que el verso, tomado **strictu sensu**, no parece desprovisto de coherencia, aunque quede irremediablemente viciado por su intención propagandística en beneficio de los intereses del Capital

y del Estado. Y en fin, que el propio Blake nos da la clave del proceso cuando en **Auguries of Innocence**, declara:

A Truth thats told with bad intent
Beats all the Lies you can invent.

Y es así como la ambigüedad de Blake, lejos de desembocar en vaguedades, en algo amorfo y oscuro, muestra aquí su faz más destructiva. Pues que hallándonos ante un contexto falso, sólo resta denunciar a la ficción que le da cuerpo, como en aquellos versos de **The Human Abstrac**:

Pity would be no more,
If we did not make some body Poor;
And Mercy no more could be,
If all were as happy as we;

And mutual fear brings peace;
Till the selfish loves increase.
Then cruelty knits a snare,
And spreads his baits with care.
.....

And it bears the fruit of Deceit,
Ruddy and sweet to eat;
And the Raven his nest has made
In its thickest shade.
The Gods of earth and sea,
Sought thro' Nature to find this Tree
But their search was all in vain:
There grows one in the Human Brain

Otra vez nos presenta Blake un cuadro de la realidad bastante desolador: la abstracción o ideación de la misma aparece como la causa de este estado de caída, un estado en que la realidad antes que vivirse se sueña, sólo que bajo la forma de una gigantesca pesadilla colectiva. Blake nos habla del mutuo temor que trae la paz, la cual por tanto es guerra camuflada; de los amores egoístas, que sólo son celos y envidias disfrazados; de aquella humildad hipócrita que el ego fabrica con sus ideas personales y que Blake no cesó de denunciar como una forma de fariseísmo intelectual, muy propia de los filósofos deístas (Voltaire, Rousseau... etc.), en contraposición a la actitud del hombre que atiende a su vínculo con el espíritu y cuyo paradigma lo encontramos en el Jesús de su **Everlasting Gospel**:

God wants not Man to Humble himself
This is the trick of the ancient Elf
This is the Race that Jesus ran
Humble to God Haughty to Man;

O de la sombra lóbrega del <<misterio>>
(una palabra que en Blake es casi siempre símbolo de
engaño y opresión) y de cómo ello mismo <<bears the fruit
of Deceit>>; y finalmente, para que no quepa lugar a
dudas, nos advierte que el árbol donde crecen estos
frutos no parece hallarse en otro sitio sino en la mente
de los hombres (a saber, en la inteligencia privada -
Urizen- que por ley de contradicción, pues que la opinión
de cada uno es la de la generalidad, viene a constituirse
en la mentira reinante: The Human Abstract): EL ARBOL DE
LA CIENCIA.

Es contra esta realidad abstracta, contra
lo que Blake empleará sus armas más destructivas. En la
primera estrofa del poema, por ejemplo, desmascara a la
piedad como virtud social, hipócrita y dañina, cuyo
efecto es simultaneo al de empobrecer y oprimir a las
gentes. Ambas cosas, viene a decirnos Blake, son el haz y
el envés de un mismo engaño. Y no podemos pasar por alto
el hecho de que en tiempos de Blake ese engaño, ese

estado de miseria y de opresión tanto psicológica como material que padece la mayor parte de la población, nada menos que viene de la mano de la Revolución Industrial. Blake contempla los grandes cambios que sacuden la sociedad de su tiempo con una penetración digna de un profeta y quizás el poder de su profecía consistió en que <<he felt the coming disasters of war, empire, and industry in his bloodstream, long before politicians and economists shivered at their shadows>> (22). Digamos que percibió antes que nadie el modo en que la mutua asimilación entre Capital y Estado iba cobrando paulatinamente mayor perfección como proceso constituyente de una realidad cada vez más abstracta y mentirosa; todo ello a expensas de asolar el país con la despoblación del campo, el fin de la Inglaterra rural y el inevitable surgimiento de las fábricas y la figura del obrero industrial. En este sentido tiene razón Fauvet (23) al rastrear en Blake los primeros brotes de un materialismo histórico, al catalogarle como un precursor de Marx; sobre todo cuando se trata de hallar y esclarecer los mecanismos concretos, ocultos en el sistema, bajo los que el recién surgido proletariado industrial es víctima de la esclavitud. Sólo que encorsetar los textos de Blake dentro de los moldes de una lectura marxista, tal y como hace Fauvet, supone

ignorar sin más un sin fin de cuestiones. Por otro lado, no parece sólo que Blake se anticipase a Marx sino también al propio psicoanálisis. En el oscuro laberinto de sus poemas proféticos, más de un estudioso ha entrevisto un anticipo de esa *terra incognita* a la que más adelante Freud denominaría como lo "inconsciente" y la cual Blake exploró de modo incesante durante toda una vida, a riesgo de ser tachado de loco y excéntrico. Para Foster Damon (24), por ejemplo, <<he may be hailed as the Columbus of the psyche, in whose course Freud and Jung, among others, were to follow. So novel was everything in this new world that no vocabulary was prepared for him. But these psychic forces were so real that he had to name them. Thence arose his special mythology, for these forces were living creatures>>. Lo cierto es que la concepción freudiana de que el arte parece una forma de hacer consciente lo inconsciente, resulta bastante congruente con el espíritu dominante en la obra de Blake y con la imagen de Los, personaje que encarna al artista-herrero (la fragua viene aquí a simbolizar el titánico esfuerzo del poeta por dotar de forma y articulación a su materia prima, aún sin pulir, procedente del caos del "inconsciente", océano abismal que ruge y azota de manera incesante la costa de Albión, la Roca de la Eternidad en donde éste yace dormido: <<Down on the Rock of Eternity

on darkness of the deep>>. **The Four Zoas**, 4: 265), quien con su esfuerzo creativo redime al género humano, logra que el material informe (y por tanto inútil) del inconsciente se torne consciente o, lo que es lo mismo, cobre forma y vida. Sin embargo, esta tarea no puede realizarse sin un enorme esfuerzo y para culminarla el artista ha de librar antes una auténtica batalla con su espectro, con ese feroz cancerbero que todos llevamos dentro y que monta guardia en el umbral de la conciencia, cortando el paso con la espada de su razón crítica a los contenidos inconscientes que pugnan por abrirse paso hacia la luz.

En la mitología de Blake, la imaginación creadora viene representada por Urthona (uno de los cuatro **Zoas**, o potencias eternas del hombre), el cual, como consecuencia de la caída de **Albion** (en el sueño de la inconsciencia) pasa a encarnarse en la figura de **Los** (el hombre caído pero que todavía conserva el fuego de la imaginación y cuya tarea consiste en alimentarlo y utilizarlo de un modo creativo: es el artista, en suma), el cual ha de enfrentarse al espectro de **Urthona** (representante de las críticas y de las dudas que asaltan a todo creador en su trabajo) hasta doblegarlo y convertirlo en una ayuda antes que en un impedimento.

Pero veamos cómo nos describe Blake las escaramuzas de tan singular combate, cómo **Los** increpa a su espectro:

Los cries, Obey my voice & never
deviate from my will
And I will be merciful to thee: be thou
invisible to all
To whom I make thee invisible, but chief
to my own Children
O Spectre of Urthona: Reason not against
their dear approach
Nor them obstruct with thy temptations of
doubts & despair
O Shame O strong & mighty Shame I break
thy brazen fetters
If thou refuse, thy present torments will
seem southern breezes
To what thy shall endure if thou obey not
my great will.

(Jerusalem, 10:39-36)

A la hora de estudiar los sueños y enfocar su atención en los mecanismos mediante los cuales los contenidos del inconsciente pasan a ser conscientes, Freud se dejó guiar en buena medida por el proceso de la

creación artística, el cual, si bien daba un resultado diferente (puesto que mientras que el arte tiene la función de hacer público y, por tanto, accesible para todos, el material del inconsciente, el sueño es un producto psíquico completamente asocial, el cual permanece ininteligible incluso para la persona misma) presentaba notables paralelismos con los procesos de la producción onírica. En La interpretación de los sueños, al analizar las causas que impiden a la mayoría de las personas aceptar sin críticas ni reservas los pensamientos involuntarios y <<libremente emergentes: en apariencia>>, Freud no titubea en citar a Schiller al pie de la letra. Se trata de una carta en la que el poeta, contestando a un amigo que se queja de su falta de productividad como artista, escribe lo siguiente:

<<El motivo de tus quejas reside, a mi juicio, en la coerción que tu razón ejerce sobre tus facultades imaginativas...No parece ser provechoso para la obra creadora del alma el que la razón examine demasiado penetrantemente, y en el mismo momento en el que llegan ante la puerta, las ideas que van acudiendo. Aisladamente considerada, puede una idea ser harto insignificante o aventurada,

pero es posible que otra posterior le haga adquirir importancia, o que uniéndose a otras, tan insulsas como ella, forme un conjunto nada despreciable. =La razón no podrá juzgar nada de esto si no retiene las ideas hasta poder contemplarlas unidas a las posteriormente surgidas. En los cerebros creadores sospecho que la razón ha retirado su vigilancia de la puerta de entrada; deja que las ideas se precipiten pêle-mêle al interior, y entonces es cuando examina el considerable montón que han formado. Vosotros, los señores críticos, o como queráis llamaros, os avergonzáis o asustáis del desvarío propio de todo creador original, y cuya menor o mayor duración distingue al artista pensador del soñador. De aquí la esterilidad de que os quejáis. Pechazáis demasiado pronto las ideas y las juzgáis con excesiva severidad.>> (Carta del 1 de diciembre de 1788.) (25).

La afinidad entre esta descripción de Shiller y aquella otra de Blake, en lo tocante al modo en que un exceso de razón puede ahogar las perspectivas artísticas de todo creador, es total y explica el hecho

de que Freud citase de continuo a los artistas en apoyo de sus hallazgos psicoanalíticos. En la celebración de su septuagésimo aniversario rechazó el título de "descubridor del inconsciente", diciendo que <<los poetas y los filósofos, antes que yo, descubrieron el inconsciente. Lo que yo descubrí fue el método científico por el cual puede ser estudiado el inconsciente (26)>>.

Queda claro entonces que tanto para los poetas como para Freud el objeto del arte es suprimir las represiones. Y dado que la civilización es esencialmente represora (27), el arte es en este sentido subversivo de la civilización, aun cuando Freud lo incluyera después en su teoría de la sublimación. Digamos que la sociedad, al estar regida por el principio de realidad y por ello esclavizada por la razón impuesta desde el super-yo (o en términos de Blake, por el espectro de Urthona), ha de echar mano de la imaginación creadora si no quiere morir asfixiada en su propia imagen, en su identidad. La mentira reinante es esencialmente represora y tiene por objeto esclavizar a los hombres, tejiendo para ello un vasto sistema, una red inextricable y enmarañada de la que no parece que nadie pueda escapar. Sólo el artista-pensador, **Los**, en su tarea prometeica de conservar y utilizar la fragua de la imaginación, será capaz de

abrirse paso a través de la red y con ello otorgará al resto de los hombres la oportunidad de liberarse también. Claro que para ello han de seguir sus huellas, han de pisar donde él pisa, haciéndose como él subversivos de la civilización y denunciando la mentira de la idea imperante. Blake nos describe esta lucha liberadora:

..... for Los compell'd the invisible
Spectre
To labours mighty, with vast strength,
with his mighty chains,
In pulsations of time, & extensions of
space, like Urns of Beulah
With great labours upon his anvil, &
in his ladles the Ore
He lifted, pouring it into the clay ground
prepar'd with art;
Striving with Systems to deliver
Individuals from those Systems;
(Jerusalem, 10:65; 11:1-5)

Es cierto que los nombres inventados por Blake para sus caracteres mitológicos pueden suponer a primera vista un motivo de desconcierto para el lector. De todos modos, es un hecho patente que esa larga lista

de personajes más o menos arbitrarios y oscuros que puebla su mitología responde a la necesidad de identificar de algún modo a las potencias psíquicas que Blake ha descubierto y de las que no halla una referencia apropiada entre los poetas y filósofos que lo precedieron, ni siquiera entre aquellos de la antigüedad, como es el caso de Ovidio, con quien sin duda está en deuda. Pero si Blake decide evitar nombres como Venus y Apolo a la hora de elaborar su mitología, está claro que su propósito es el de eliminar irrelevantes asociaciones que tan solo enturbiarían aún más el ya de por sí intrincado laberinto de sus poemas proféticos, los cuales, como observa Frye <<son difíciles porque era imposible hacerlos más sencillos>>. (28)

El primer intento serio por parte de Blake de organizar su mitología lo constituye el poema *The Four Zoas*, una obra que de antemano presenta el problema de ser compleja en sí misma al tratarse en realidad de dos poemas entremezclados en los que abundan las correcciones tardías. Blake lo inició en 1795 y lo abandonó sin haberlo terminado en 1804. En su primera versión recibió el título de *Vala or the Death and Judgement of the Ancient Man, a Dream of Nine Nights*, título que no sólo responde a la estructura de la obra, dividida en nueve

capítulos representando cada uno una noche, sino que también se hace eco de los **Night Thoughts** del poeta Young, obra en cuyas ilustraciones Blake trabajaba en aquella época. Una segunda versión se tituló **The Four Zoas, The torments of Love & Jealousy in the death and Judgement of Albion the Ancient Man**, y lleva la fecha de 1797. El texto de **Vala** -primera versión- fue editado, siguiendo el manuscrito, por H. M. Margoliouth, y ahora puede leerse con más o menos independencia respecto a la segunda versión.

Salvando estas complejidades, **The Four Zoas** sorprende por su rica imaginaria y se explica que aunque Blake no llegase a concluirlo aprovechase tan abigarrado material para obras posteriores como **Milton** y **Jerusalem**, que si bien ofrecen mayores valores a nivel de síntesis y organización, carecen del gran despliegue de riqueza retórica de su predecesor. No en vano, pese a no decidirse jamás a publicarlo ni imprimirlo, Blake dio el manuscrito a su discípulo, el pintor Linnell, poco antes de morir, con la clara intención de que fuera conservado.

La palabra <<zoa>> es un plural griego que Blake utiliza en inglés como un singular. Aparece en **Apocalipsis** (iv:6, etc.) torpemente traducida como

<<beasts>>. Juan de Patmos contempla a estos animales rodeando el trono de Dios, mientras le adoran y entonan cánticos. Pero estas criaturas aparecen también en la visión que tuvo Ezequiel a orillas del río Chebar (Ezequ. i:5), con complicadas ruedas, provistas de ojos, que giran de forma independiente y que actúan como carro de Dios. Por otro lado, en la iconografía convencional representan a los cuatro evangelistas bajo las formas respectivas de león, águila, toro y hombre; aunque con anterioridad a Ezequiel, las grandes esculturas que guardaban las puertas de los palacios asirios ya se esculpían con rostro de hombre, cabeza de león, alas de águila y cuerpo de buey (29). Blake identificó a estas criaturas con los cuatro poderes que hay en el hombre, sus cuatro aspectos fundamentales: su cuerpo (Tharmas-west); su razón (Urizen-south); sus emociones (Luvah-east); y su imaginación (Urthona-north), que a su vez se corresponden con los cuatro puntos cardinales. Este esquema cuádruple de la psique sería aprovechado mucho más tarde por Jung (30) y sus aspectos son <<the Four Eternal Senses of Man>> (Jerusalem 36:31; 98:22) o también <<The four Rivers of the Water of Life>> (Jerusalem 98:18)...etc.

Nietzsche nos habla de <<esa enfermedad llamada hombre>> (31) y la doctrina freudiana de la neurosis universal de la humanidad es el equivalente psicoanalítico de la doctrina teológica del pecado original. Entendiendo la neurosis desde la perspectiva de la regresión y ésta a su vez como la negativa del ser humano a reconocer las realidades de su humana naturaleza. Blake entendió todo esto mucho antes que Freud, y su repulsa ante la idea deísta de que el hombre sea bueno por naturaleza se hizo patente en el discurso que contra Voltaire y Rousseau descarga airado al inicio del tercer capítulo de **Jerusalem**:

...Your Religion O Deists: Deism is the Wordship of the God of this World by the means of what you call Natural Religion and Natural Philosophy. and of Natural Morality or Self-Righteousness. the Selfish Virtues of the Natural Heart. This was the Religion of the Pharisees who murdered Jesus. Deism is the same and ends in the same>>.

(**Jerusalem**, plate 52)

Para Blake, el asesinato de Jesús es símbolo del asesinato de la imaginación. El hombre

primordial o Albión, en su caída, revela este aspecto, es decir, el de la muerte de la imaginación por medio de un proceso de contracción que también incumbe al resto de los componentes del ser humano incluyendo, cómo no, al cuerpo. Esto sucede en la noche quinta de *The Four Zoas*; y si cada noche del poema viene a representar como una etapa de la caída, está claro que para Blake la noche de la imaginación constituye la verdadera caída del hombre:

Infected Mad he danced on his mountains
high & dark as heaven
Now fixed into one steadfast bulk his
features stonify
From his mouth curses & from his eyes
sparks of blighting
Beside the anvil cold he danced with
the hammer of Urthona
Terrific pale. Enitharmon stretched, on
the dreary Earth
Felt her immortal limbs freeze stiffening
pale inflexible
His feet shrink withering from the deep
shrinking & withering
And Enitharmon shrank up all their fibres
withering beneath

freudiano. Su oscuro hermano, el horrible espectro de Urthona, está más cercano a una función que va al encuentro de la realidad externa y reacciona ante ella mediando ante las concepciones prevalentes en la realidad y las tendencias instintivas. Finalmente, Blake creía con el psicologista especulativo Meister Eckhart que <<se es lo que se desea ser>> y su concepción madura de Los identifica al moldeador-del-fuego con la voluntad poética activa. Urizen es desafiado momentaneamente por el ego y el id, el Espectro y Tharmas, pero los dos caen en la Red de la Religión y las energías encadenadas de la libido se vuelven vulnerables a las artimañas del superego. Los no tiene papel en esta escena, lo que es determinante y claramente incuestionable como un acto de cartografía psíquica>>.

Para Freud, el yo consciente (El espectro de Urthona) es el órgano de adaptación al medio ambiente y a la cultura, y por lo tanto está gobernado por el principio de realidad y no por el del placer. Pero si éste último principio es el que ordena el programa de los propósitos de la vida, sin que ello implique una teoría

hedonista sino más bien la sugerencia de que la búsqueda fundamental del hombre es encontrar un objeto satisfactorio para su amor, tal y como Platón lo expresa en el **Banquete** y en el **Fedro** con su doctrina de Eros, o como también hace Aristóteles, en términos más abstractos, al decir que todos los hombres buscan la felicidad; resulta evidente que el principio del placer está en conflicto con el principio de realidad, y que en este compromiso que el yo consciente intenta establecer entre los dos sistemas, el placer deseado se reduce o se deforma o inclusive se transforma en dolor, reduciéndose hasta la condición de síntoma el deseo que momentos antes diera vida y movimiento a la psique. Esta derrota de las fuerzas energéticas de la libido frente al principio de realidad gobernado por la razón fue plasmada por Blake, tanto en palabras como en imágenes, en la quinta lámina de **The Marriage of Heaven and Hell**. Continuando con la historia gráfica de la página anterior, la cual ilustraba el error de "That God will torment Man in eternity for following his energies", se contempla en la parte superior de la lámina (fig. 1) un grabado en color en el que el hombre energético (que bien puede tratarse del Orc de Blake -el infante terrible-, el Lucifer de Milton, o el Faetón de Ovidio) es representado como un joven desnudo precipitándose de cabeza hacia las llamas del

abismo (como el deseo reprimido que retorna con dolor al abismo del inconsciente) junto con su caballo, su espada y su carro. Las palabras que se leen bajo el dibujo no pueden ser más esclarecedoras:

"Those who restrain desire, do so
because theirs is weak enough to be restrained;
and the restrainer or Reason usurps its place
and governs the unwilling. And being restrained
it by degrees becomes passive till it is only
the shadow of desire."

(The Marriage, plate 5)

Tanto Blake como Freud han definido el problema de igual manera al admitir ambos que la causa de la represión es el yo consciente regido por el principio de realidad. Pero como también admiten que el hombre se hace su propia realidad, la conclusión no es sólo que el hombre a tenor de su lucha interna es capaz de reprimirse a sí mismo sino que es la sociedad a fin de cuentas la que impone la represión. Teniendo en cuenta que dicha represión se realiza desde el superego (el Zeus-padre introyectado durante la infancia: <<Urizen>> en Blake) es evidente que la neurosis provocada por la caída de Orc es consecuencia esencial de la civilización o de la cultura.

El resultado de esta neurosis es la religión, tomada no tanto como un sistema de pensamientos ilusorios sino más bien, en palabras de Freud, como <<una satisfacción substitutiva>>, pero a todas luces mentirosa, del deseo no satisfecho. De este nexo oculto entre deseo y religión dejó Blake constancia en la lámina séptima de *Visions of the Daughters of Albion*:

The moment of desire! the moment of
 desire! the virgin
 That pines for man; shall awaken her womb
 to enormous joys
 In the secret shadows of her chamber; the
 youth shut up from
 The lostful joy, shall forget to generate.
 & create an amorous image
 In the shadows of his curtains and in the
 folds of his silent pillow.
 Are not these the places of religion? the
 rewards of continence?
 The self enjoyings of self denial? Why
 dost thou seek religion?
 Is it because acts are not lovely, that
 thou seek solitude.

Where the horrible darkness is impressed
with reflections of desire.

Es evidente que, respecto de la sociedad de su tiempo, Blake mantuvo una constante actitud inconformista y que tal actitud no fue singular en modo alguno sino que de nuevo podemos hallar aquí otras tradiciones de las que se hace depositario. Nos referimos a dos obras concretas: **The Pilgrim's Progress** de John Bunyan, por una parte, y **The Rights Of Man** de Thomas Paine, por otra; dos textos que según dice Thompson (34) vienen a ser las dos obras fundacionales del movimiento obrero en Inglaterra. Sólo que como siempre, la relación de Blake con ambos autores no está carente de contradicción. Según Gilchrist (biógrafo de Blake) es un lugar común la amistad y adhesión que éste profesó a Paine, hasta el punto de llegar a salvarle la vida en cierta ocasión no poco comprometida (35). La historia dice que en el transcurso de una reunión de corte revolucionario en la que Paine, como máximo representante del racionalismo libertario, había defendido públicamente sus ideales y expresado su adhesión a la Revolución Francesa (algo que en la Inglaterra de aquellos años tumultuosos podía ser motivo suficiente para ir al patíbulo) arengando a los asistentes y protestando

protestando airadamente junto a otros correligionarios (Godwin, Fusely y otros: se hacían llamar 'the friends of liberty') en contra de la persecución sufrida por su obra **The Rights of Man** (1792) a manos del gobierno de Pitt, las declaraciones de los asistentes y los alegatos contra rey y gobierno adquirieron un tono brusco y un tanto alarmante. Paine se encontraba a punto de expatriarse para Francia, en donde el departamento de Calais le había elegido miembro de la Convención Nacional, lo que puede explicar lo temerario de su conducta. Blake, que se encontraba entre el público, vio en serio peligro la vida de su amigo y le aconsejó de modo providencial que no tardase un minuto más en abandonar Inglaterra. Cuando Paine se disponía a salir de la reunión:

<<Blake laid his hands on the orator's shoulder Saying: 'You must not go home, or you are a dead man!' and hurried him off on his way to France... By the time Paine was at Dover, the officers were in his house... and some twenty minutes after the custom house officials at Dover had turned over his slender baggage with, as he thought, extra malice, an order was

received from the Home Office to detain him>>

(36).

El episodio (que según Erdman, al carecer de una base histórica, entra más en el género de la leyenda) muestra de modo suficiente hasta qué punto Blake se hallaba del lado de estos libertarios; tampoco fue ésta la única vez que afrontó riesgos: en los días eufóricos en que la Revolución Francesa se aparecía ante los radicales como el heraldo del milenio, Blake, (según recoge Gilchrist), desafiando el peligro que ello representaba, paseaba a plena luz del día por las calles de Londres con el bonete rojo sobre su cabeza, símbolo de la libertad y la igualdad. Sin embargo, pese a hallarse emocionalmente del lado de Paine y de la revolución, espiritualmente (digámoslo así) sus inclinaciones no iban por el mismo camino y éstas se acercan mucho más a Bunyan y sobre todo a Milton. Hereje entre los ortodoxos, entre las filas de los rebeldes aparecerá como un santo que ante la sorpresa de sus camaradas no duda en defender los viejos principios cristianos. Blake vuelve a ofrecernos una actitud contradictoria, pues si en la práctica le vemos aceptar las ideas políticas de Paine, en la filosofía sus aliados son otros; nos referimos, principalmente, al protestantismo libertario y radical

posterior a la guerra civil inglesa y cuya influencia se dejó sentir hasta las postrimerías del siglo XVIII. Esta es verdaderamente la principal tradición en la que se inserta Blake y desde cuyo ángulo su obra puede contemplarse como un todo unitario. Nuestro propósito en este estudio será no sólo iniciar una búsqueda que finalmente nos lleve hasta el mismo barro freático en que esta tradición hunde sus raíces, sino también encontrar una explicación que justifique la adhesión de Blake hacia la misma.

Anticipándose a Freud en el descubrimiento de los mecanismos de represión que rigen la conciencia del individuo, como ya hemos comprobado, y viendo en la cultura (o por decirlo en términos de Blake: en los <<sistemas>>) el principal agente represor, éste no duda a la hora de determinar, y por tanto denunciar, cuáles son las armas de que estos sistemas se sirven para atenazar al hombre, a saber: la ciencia y la religión. Se trata de dos abstracciones bien construídas, como dos redes bien tejidas que no dejan resquicio alguno, las cuales operan ambas a modo de parodia o substitutivo de la verdadera satisfacción del deseo, que es la realidad no ideada ni fabricada por la voluntad consciente. Es en *The Book of Urizen* (otra versión de la caída del hombre)

donde vemos a los eternos tejer la trama del universo, la cual para Blake no es más que la <<Ciencia>> de Newton y de sus contemporáneos:

They began to weave curtains of darkness
They erected large pillars round the Void
With golden hooks fastend in the pillars
With infinite labour the Eternals
A woof wore, and called it Science.

(The book of Urizen, 19:5-9)

Naturalmente, los eternos son una representación un tanto mordaz de lo que en la sociedad son los ortodoxos, siempre encaramados allá arriba, en las alturas celestiales de sus ciencia y, por tanto, ajenos al mundo y a su realidad. Su alejamiento de lo real se produce en el momento en que toman a la realidad como objeto de estudio, separándose de ella y cayendo sin remedio en la contradicción irresoluble e inútil de lo subjetivo y lo objetivo, en una ficción que sólo dará como resultado el que se viertan ríos de pedantería filosófica en torno a ella. Para Blake, se trata del error fundamental en el que Newton, Bacon y Locke han tropezado, y se referirá a él al hablarnos de una

<<cloven fiction in Doubt which is Self Contradiction>>
(37).

De modo que ciencia y religión se constituyen en las dos grandes ficciones creadas por el sistema para privar a los hombres de la realidad. La postura empirista de Bacon y Locke, enfrentada al idealismo de Berkeley, no son sino las dos caras de la misma moneda, es decir, de la escisión ficticia de la realidad en interna y externa (lo subjetivo y lo objetivo) producida por el establecimiento de una ciencia de la realidad: de una filosofía. Sin embargo, Blake, lejos de caer en la trampa no escatimará esfuerzos a la hora de intentar aclarar este confuso panorama. El empirismo postula la existencia de una realidad externa, objetiva, independiente del espectador. Por medio de los sentidos, esta realidad queda impresa en la mente del perceptor, de modo que el papel de éste es completamente pasivo respecto del proceso; como una máquina fotográfica registra lo que hay ahí fuera tal cual es. Para Blake, la primera consecuencia nefasta que se desprende de este modo de concebir la percepción es el naturalismo o realismo en el arte, es decir, que la naturaleza se erige en maestra del artista y su imitación pasa a ser una obligación: la pintura de Reynolds, por ejemplo, es una

clara muestra de esta concepción del arte. Pero Blake, en sus notas marginales a la lecturas de las teorías de Reynolds, se opondrá radicalmente a ellas. Según explica, el cometido del artista no sólo no consiste en seguir a la naturaleza (entronizándola como realidad suprema) sino que incluso su verdadera obligación como creador es la de transformarla, mediante la Imaginación, en materia lírica. Blake nunca niega que los sentidos jueguen un importante papel en el drama creador, pero interpreta que en sí mismos los datos que suministran no son más que un auténtico caos y sólo cobran forma bien por un medio activo como la Imaginación, bien por uno pasivo como la memoria. Este último correspondería a la visión convencional, la cual, lejos de ser objetiva o naturalista, como pretenden los empiristas, no es más que la suma de las experiencias de las mentes convencionales (aquellas que sólo perciben lo que previamente, gracias a la costumbre, <<se sabe>> que hay que percibir) lo cual Blake denomina como la <<ratio>>, en el sentido de promedio de las distintas ideas que conforman el sistema imperante. La ficción que entraña este modo de conocimiento, tan del gusto de racionalistas y empiristas, queda patente en esta declaración:

<<Reason, or the ratio of all we know, is not the same that it shall be when we know more>> (38).

Este es el tipo de conocimiento a que aspira la ciencia y su valor quedará determinado por la actitud de quien lo realice, según se deje guiar por la <<ratio>> o por la Imaginación. Blake no dice que la ciencia sea un error sino que una mente convencional siempre hará un uso equivocado de ella (claro, puesto que al tener por base a la memoria racional, sólo sigue una <<memoria noética de la imagen>>, lo que siempre es inferior a la <<percepción de la imagen>>, que es lo que se logra cuando participa la Imaginación).

Si bien no puede negarse que en el proceso artístico intervenga la experiencia sensorial (los sentidos son para Blake <<the chief inlets of the soul>>), lo cierto es que toca a la Imaginación la tarea de su ordenamiento, o más bien su articulación, lo que dará lugar a la percepción de la imagen, que es la realidad, pero que nada tiene que ver con las categorías lockianas de interno o externo sino que las abarca a ambas. En este sentido, por tanto, toda imagen o realidad, en tanto que susceptible de ser percibida, es

mental. En su ataque a la filosofía de Locke, Berkeley ya había expresado la idea de que toda realidad es mental, condensando su teoría en la frase *esse est percipere* <<ser es percibir>>, con la que sin duda Blake estuvo de acuerdo:

Mental things are alone Real; what is
called Corporeal, Nobody knows of its Dwelling
Place: it is a Fallacy, and its Existence an
Imposture. Where is the Existence out of the
mind & Thought? Where is it but in the mind of
a fool? (39)

Pese a esta coincidencia, no puede afirmarse que Blake fuera un idealista en igual medida que Berkeley. Si muestra una mayor afinidad con éste que con los empiristas, el hecho se debe sin duda a que el idealismo siempre será una postura más cercana a los poetas que cualquier racionalismo o empirismo. Berkeley argumenta que respecto a las cosas no hay otra realidad aparte de la percepción que nosotros tenemos de ellas y que, puesto que toda realidad es mental, dicha realidad debe ser una idea en la mente de Dios. Y aquí es precisamente donde cae en igual trampa que los empiristas, es decir, en la de dividir la realidad, pues

desde el momento en que Dios y el hombre son cosas diferentes, de nuevo topamos con una realidad objetiva, externa al hombre, aunque ésta se halle en la mente de Dios. Sin embargo Blake, al postular un mundo de imaginación muy superior al de los sentidos, señaló el camino apropiado para reparar la grieta, completándolo al identificar a Dios con la imaginación humana. Precisamente en su marginalia al *Siris* de Berkeley, escribía:

Man is all Imagination. God is Man &
exists in us & we in him... the Eternal Body of
Man is the Imagination, that is, God himself.
It manifests himself in his works of Art (In
Eternity All is Vision).

Blake se considera a sí mismo un cristiano, pero su idea de la divinidad tiene poco o nada que ver con la de ninguna teología occidental ortodoxa; es más bien una idea de la condición humana en la que no hay limitación alguna para el deseo, una idea en el que el propio hombre es la divinidad:

<<Thou art Man. God is no more;
Thine own humanity learn to adore>> (40)

NOTAS CAPITULO UNO

1. Northrop Frye. **Fearful Symmetry** (New Jersey, 1969), p.3: <<Blake, they tell us, is a mystic enraptured with incommunicable visions, standing apart, a lonely and insulated figure, out of touch with his own age and without influence on the following one>>.
2. Kathleen Raine. **Blake and Antiquity** (London 1979), p.vii.
3. T.S. Eliot. **The Sacred Wood** (London 1976).
4. Ibid., pp. 157-158.
5. Edward Larrisy. **William Blake** (Oxford 1985), p. 36.
6. Agustin García Calvo. **Razón Común-Heráclito** (Madrid 1990), pp. 132-133.
7. K. Raine. **Blake and Antiquity**, p.113. Se trata de la obra: <<**Morals**, Translated From the Greek by Several Hands (M. Morgan, S. Ford, W.

Dillingham, T. Huy, etc.). 4th edn., London 1704. 5 vols. (1st edn., 1684-94). Hay otras ediciones, que se remontan a la época isabelina, pero es lo más probable que Blake hiciera uso de la que cita K. Raine.

8. Harold Bloom. **Los poetas visionarios del romanticismo inglés** (Barcelona 1974), p.52.
9. Jacques Derrida. **Economimesis**, *Diacritics*, XI, no. 2 (1981), p.3.
10. N. Frye. **Opus cit.**, p. 12.
11. E. D. Hirsch, Jr, **Innocence and Experience: An Introduction to Blake** (New Haven 1964), p.
12. E. Larrisy. **Opus cit.**, p. 31.
13. K. Raine. **Blake and Tradition** (2 vols, London, 1969) vol. I, p. 22.
14. *Ibid.*,
15. *Ibid.*,

16. C. G. Jung. **Las relaciones entre el yo y el inconsciente** (Barcelona 1990), p. 48.
17. N. Frye. **Opus cit.**, p. 32.
18. E. Larrissy. **Opus cit.**, p.16.
19. Ibid.,
20. Ibid., p.17.
21. Ibid.,
22. J. Bronowski. **William Blake and tha Age of Revolution** (Londres 1972), p.16.
23. Fauvet, en **Red Letters**, nº 6, pp. 23 - 24.
24. S. Foster Damon. **The Ideas and Symbols of William Blake** (Londres 1973). <<Introduction>>, p. IX.
25. Sigmund Freud. **La interpretación de los sueños**, vol. I (Madrid 1974), p. 168.

26. Norman O. Brown. **Eros y Tanatos** (México 1980), p. 79.
27. Ibid., p. 81.
28. **A Selected Poetry and Prose of Blake** (Nueva York 1953), <<Introduction>>, p. XXIV.
29. H.M. Margoliouth. **William Blake** (Londres 1951), pp. 124 - 125.
30. S. Foster Damon. **Opus cit.**, p. 458.
31. Ibid.,
32. Norman O. Brown. **Opus cit.**, p. 17.
33. H. Bloom. **Opus cit.**, p. 115.
34. Ibid., p. 127.
35. E.P. Thompson. **The making of the English working class.** (Harmondsworth 1974), p. 34.

36. A. Gilchrist. The life of William Blake
(Londres 1982), p.82.
37. Ibid.,
38. The Gates of Paradise.
39. There is no Natural Religion, ii.
40. A Vision of the last Judgement (Rossetti
MS.).
41. The Everlasting Gospel -K-. 71-72

CAPITULO SEGUNDO:
Industrias satánicas y
conciencia mecanizada.

A tenor de lo que hasta el momento hemos comentado, se desprende claramente que Blake tenía plena conciencia de la opresión que tanto en lo moral como en lo material sufrían las gentes de la Inglaterra de su época. En lo moral, sus conclusiones le acercan a lo que se ha venido en llamar <<la escuela de la sospecha>> (P. Ricoeur) (1), en donde se incluirían pensadores como Nietzsche, Marx y Freud, cuyas obras no sólo van dirigidas a un examen crítico sobre la verdad o falsedad de tal o cual proposición, sino en especial a desenmascarar toda suerte de ilusiones y autoengaños, sospechando de todo aquello que la realidad convencional nos presenta como algo

verdadero e incuestionable. En este sentido, Blake se anticipa ya al descubrir en la religión una suerte de parodia o substitutivo de la verdadera satisfacción del deseo que el yo consciente fabrica en un último y desesperado intento de lograr un precario equilibrio entre las indómitas demandas de las potencias inconscientes y los imperativos, en esencia represores, de la realidad circundante. Pero si en el plano moral cabría definir así el problema ¿cómo habríamos de hacerlo en lo material o, para ser más exactos, en lo político? Lo cierto es que aquí Blake desenmascara al oscuro **Urizen** en una de sus facetas más devastadoras: el espectro del racionalismo libertario. Porque si en lo moral la ilusión o abstracción forjada por el espectro (el super-ego en Freud) devenía en una religión de lo sobrenatural que en su mentira aspiraba a negar algo tan evidente como lo corporal en el hombre, en lo político es el nuevo <<racionalismo profano>> surgido del protestantismo liberal (producto de Lutero y Calvino, en un principio, y posteriormente de la filosofía de Bacon, Newton y Locke) quien en realidad configura la nueva religión, la cual aporta una nueva noción de tiempo, mucho más nociva por abstracta que sus predecesoras. En esta nueva

religión, la razón alcanza la categoría de divinidad; es lo que Blake llama Religión Natural o deísmo (recordemos : **There is No Natural Religion**, reza el título de una de sus primeras obras iluminadas), la cual llega a la Inglaterra de Blake de la mano de Voltaire y Rousseau, y contra ellos lanzará su arenga porque ve con claridad que lejos de ser los portadores de la nueva libertad, según proclaman, la realidad es que sólo traen una nueva religión, otro modo de autoengaño que, sin embargo, no logra vencer la suspicacia intelectual del humilde grabador; en suma, Blake ha descubierto la nueva máscara de Urizen: la racionalidad.

Salvar a Paine del desastre es un <<acto imaginativo>> que Blake realiza con la misma decisión que si se hubiera tratado del propio Pitt, su frustrado verdugo. Mas para él sólo representan el haz y el envés del poder urizénico en el hombre y sabe, debido a su propio método infernal (<<opposition is true friendship>> **The Marriage**), que bajo su aparente antagonismo hay un nexo oculto que los une, que les hace sostenerse mutuamente. Por otro lado, ambos cooperan en el mantenimiento de un sistema que, si bien atraviesa por un proceso de

renovación, no por ello cabe esperar grandes cambios al respecto, sobre todo en lo tocante al férreo yugo que ejerce sobre las gentes, sino en todo caso una nueva prolongación de la vieja mentira imperante que ahora ha trocado las antiguas promesas que señalaban hacia una venturosa vida en el más allá por otras nuevas, pero igualmente engañosas, en donde razón y naturaleza se presentan como los dos términos de un binomio llamado <<deísmo>>. El odio profundo manifestado por Blake hacia el deísmo se justifica plenamente si entendemos que no sólo se trata de una doctrina que rechaza la revelación sobrenatural (lo que en términos de Blake se traduce en una suplantación del Genio Poético por la razón personal o urizénica), o que exalta la idea de un dios maquinal, hermético e indiferente, sino que además, como señala Bloom (2), <<el deísmo era para Blake todo lo que en su mundo impedía la humanización y luego justificaba semejante obstaculización con una llamada a la razón, a la naturaleza o a la moral>>.

Pero no es sólo el deísmo lo que separa a Blake de Paine y de su grupo libertario, sino también una importante consecuencia de éste: la

idea de libertad. En Blake, La <<libertad>> tiene poco o nada que ver con aquella concepción burguesa e individualista de la misma que los nuevos racionalistas quieren poner en práctica, la cual, sin embargo, sí logró calar en el resto de los románticos ingleses. Esta sola discrepancia aparta a Blake del grupo de los románticos, incluso en la propia concepción de la poesía. Como ha observado Bloom (3), se trata de una diferencia crucial que queda constatada por el hecho de que Los (el moldeador del fuego: el poeta) es el único héroe romántico cuyo cometido principal es la actividad en lugar del sufrimiento pasivo:

<<los sufrimientos de los solitarios de Wordsworth y del poeta mismo en la crisis espiritual relatada en *The Prelude*, son más intensos que cualquier acción en los mismos poemas. La pasividad es la marca del Prometeo de Shelley, del Marinero de Coleridge, del Apolo de Keats en *Hiperion*, todos ellos soportan calamidades en las que ellos sólo guían sus receptividades a estados del ser alterados. Incluso el titánico Byron no

encuentra acción adecuada para sus héroes... El Los de **The Book of Urizen** no es todavía un agente del apocalipsis. Hace más daño que bien. Pero actúa y forma, trabajando demasiado febrilmente contra el caos, o todo lo que él cree que le separa de la Eternidad>>.

El diligente Los carga a sus espaldas con una misión que en su condición de poeta resulta tan gravosa como ineludible: <<Striving with Systems to deliver Individuals from those Systems>> (**Jerusalem**, 11:5). Digamos que para Blake la noción de <<el arte por el arte>>, sería un puro absurdo, o cuando menos otro camuflaje más del instinto opresor. En su concepción del arte, la labor del creador, igual que la de cualquier otro hombre, ha de resultar útil y liberadora tanto para sí mismo como para los demás, entendiendo dicha liberación en su sentido cristiano más profundo, es decir, en el de una <<redención>> através de Cristo, el cual viene a representar el poder de todo acto imaginativo en el hombre. Esta concepción es anterior al protenstantismo liberal que profesan los deístas y para quienes, si bien es cierto que la

ilusión de la caída de Adán sigue vigente, la ilusión de que Cristo redime se ha abandonado, y por ello el hombre debe castigarse con el trabajo (4), lo que desembocará inevitablemente en la materialización de un sistema económico cada vez más abstracto (y por tanto más ajeno a las necesidades humanas) que incoscientemente obedece a la lógica de la culpabilidad. Y si esto es así, resulta evidente por qué al final Blake no se decantó a favor de los libertarios, que después de todo sólo se hallaban a la espera de instaurar un nuevo orden (materialista al fin y al cabo, producto de un Urizen renovado o, lo que es igual, de un nuevo Orc cuya luz revolucionaria ya despuntaba en el horizonte, al otro lado del canal) sino que se decidiera por una línea de pensamiento más tradicional y subterránea, aunque políticamente no menos radical, pero sobre todo más útil por cercana a la realidad a la hora de presentar batalla contra la mentira reinante y la opresión de las gentes.

Blake se inclinó hacia un radicalismo dentro de la línea de los viejos herejes Unitarios, de entre los que Isaac Newton antaño fuera un miembro destacado, y que en aquel momento contaba

con colaboradores de la talla de Joseph Priestly. Así que el joven Blake se unió a la tradición subterránea de los Diggers y los Ranters, y ello por dos razones (5): una del corazón y otra de la cabeza. En cuanto a la primera, el protestantismo radical ofrecía la doble ventaja de ser antiautoritario tanto en política como en religión. El dios de los Unitarios, lo mismo que el de Blake, es uno con el hombre. En *Auguries of Innocence* podemos leer:

God Appears & God is Light

To those poor Souls who dwell in Night,

But does a Human Form Display

To those who Dwell in Realms of day.

En las dos primeras estrofas, la alusión a los deístas es evidente y no está exenta de ironía, en contraste con las dos últimas, en donde la visión que los radicales tienen de Dios se muestra en toda su fuerza. La vuelta a la inocencia que el título sugiere, el rescate de aquello que Blake denominaba como <<the human form divine>>, lo verdaderamente humano en el hombre, parece guardar cierta conexión con aquello otro que Nietzsche

proclamaba como <<la segunda inocencia>> en su intento por consumir la derrota del ideal ascético de los cristianos. Blake no tuvo necesidad de llegar tan lejos, ni tampoco <<la muerte de Dios>> entrañaba para él un peldaño hacia la libertad. Al contrario, haciendo suya una tradición que hunde sus raíces en Nicolás de Cusa y en el Maestro Eckehart, pero que él recupera de fuentes más próximas (pensemos, por ejemplo, en Jacob Bohme), hace suyo el viejo sueño adámico de la divinización del hombre, muy a pesar de las pretensiones despóticas del Jeovah bíblico y al que no ha reparado en llamar <<Nobodaddy>>, cuando no Urizen, como el más suave de sus apelativos. En Blake, como más tarde sucederá con Rimbaud, cobra nuevos bríos la rebelión de Adán.

Buena parte de los términos y conceptos utilizados por Blake en sus libros proféticos tienen su origen en los Ranters (6); sin ir más lejos, el interés por Bohme o Paracelso, a los que citará en *The Marriage*, era cosa común entre las sectas del periodo de la revolución inglesa. Además, los continuadores de esta tradición se expresaban en sus poemas valiéndose de las metáforas del Viejo Testamento y llamaban a su doctrina

secreta **The Everlasting Gospel**, título que Blake también eligió para aquellos versos tan abiertamente heréticos que escribió al final de su vida y en donde rechaza de plano la figura autoritaria del dios del Viejo Testamento, al tiempo que nos representa al Cristo bajo la aureola del réprobo insumiso, carente de toda prudencia -una especie de **enfant terrible**-, imagen perfecta de su fobia hacia toda forma de tiranía; veamos un fragmento:

He scorn'd Earth's Parents, scorn'd
Earth's God,
And mock'd the one & the other's Rod;
His Seventy Disciple sent
Against Religion & Government:
They By the Sword of Justice Fell
And him their Cruel Murderer tell.
He left his Father's trade to roam
A wandr'ing Vagrant without Home;
And thus he other's labour stole
That he might live above Controll.
The Publicans & Harlots he
Selected for his Company
And from the Adulteress turn'd away
God's righteous Law, that lost its Prey.

(The Everlasting Gospel)

El inconfundible sabor gnóstico de estos versos se hallará presente en todos sus libros proféticos, en donde Blake demuestra tener un pleno conocimiento no sólo de la Biblia sino de filosofías como la hermética, la neoplatónica y la gnóstica, saberes todos ellos que habían jugado un papel esencial entre los movimientos reformistas del renacimiento y que a través de figuras como la de Giordano Bruno o más tardías como las de Bohme y el propio Milton aún dejaban sentir su influjo en la Inglaterra de Blake, especialmente entre las sectas unitarias (anabaptistas, Seekers, cuáqueros, Ranters...etc), de las que los Diggers de Gerrad Winstanley (7), en realidad una facción disidente de los Levellers, sorprenden por su afinidad con Blake: deseaban la abolición de toda forma de propiedad y la creación del reino de Dios, la Nueva Jerusalén, partiendo del esquema apostólico. Blake accedió a estos saberes de formas muy diferentes: la amplitud de sus lecturas y su asistencia continuada a las charlas que sobre filosofía platónica y neoplatonismo impartía Thomas Taylor en casa del escultor Flaxman sin duda fueron decisivas; por otro lado, su estrecho contacto con las sectas unitarias obviamente no lo fueron menos y en materia de

gnosticismo cabe apuntar la posibilidad de que conociera un papiro gnóstico del siglo cuarto o quinto descubierto por James Bruce en el Alto Egipto y depositado en el Museo Británico en 1785 en cuyo título, *Pistis Sophia*, se alude al nombre dado al revelador de la visión gnóstica para los discípulos de Cristo, en el Monte de los Olivos, tras la resurrección (8).

De todo esto se desprende con claridad que Blake sintió una fuerte inclinación a compartir sus inquietudes intelectuales con esta suerte de místicos anarquistas que llamaban a su enseñanza o doctrina secreta <<el evangelio permanente>>. Lo que nos posibilita constatar sin más demoras el hecho de que los orígenes de su radicalismo político y religioso alcanzan hasta la Revolución Puritana de la década de 1640. Algunas facciones puritanas habían luchado por el poder entre 1640 y 1650. Los más radicales fueron reprimidos por Cromwell en 1649 y pasaron a llevar una existencia casi subterránea hasta las postrimerías del s.XVIII en que desaparecieron. Es esta la tradición de Milton y de Bunyan, la misma que hace disentir a Blake del grupo político de

Paine pese a su demostrado interés hacia ella. Y es también la tradición que como contrapartida intentará poner freno, o cuando menos denunciar, los abusos y calamidades que por todas partes de Inglaterra ha empezado ya a provocar el nuevo capitalismo industrial.

Una de las principales características de estos radicales, que bien pudo ser determinante en Blake a la hora de aceptarlos, era la extrema importancia que conferían a la educación. Expulsados de las universidades se habían visto en la necesidad de crear sus propias academias y de escribir sus propios libros de texto. Blake fue consciente de que tal actitud entrañaba un grado de subversión nada despreciable frente al *status quo*. Para un hombre como él, que había enseñado a su esposa a leer y a escribir (sabemos que Catherine Blake, hija de un humilde comerciante de Londres, llegó incluso a colaborar con su esposo en la producción de sus libros, encargándose en numerosas ocasiones de aplicar el color a los dibujos) (9), la educación representaba algo más que una simple instrucción: sabía muy bien que en manos de una clase dirigente que la manipulase en beneficio de

los intereses del capitalismo industrial (lo que desde luego era el caso entonces y lo sigue siendo ahora) podía convertirse en un poderoso medio de propaganda que colaborase a perfeccionar aún más la mentira reinante. El hecho de que estos antiguos radicales, los Ranters y los Diggers, hubieran quedado marginados de las instituciones pedagógicas estatales, les convertía en una plataforma idónea desde donde combatir al sistema. Por otro lado, Blake amaba la aventura del conocimiento en tanto que veía implícito en ello la unión de inocencia y experiencia. Su origen humilde no le había permitido recibir otra instrucción más que la del taller de James Basire en sus años adolescentes como aprendiz de grabador y el resto de sus conocimientos son el resultado de una mente por completo autodidacta. Resulta coherente, por tanto, que el joven Blake frecuentase los círculos artísticos e intelectuales de Londres sin reparar en el hecho de si se trataba de libertarios, racionalistas o puritanos radicales. Como explica Bronowski (10), los hombres y mujeres de estas academias fueron las amistades con quienes Blake trabajó y aprendió en su juventud, y de cuyos versos morales para niños extraería más tarde sus *Songs of Innocence*. Entre estos disidentes, por

ejemplo, se hallaba Leticia Barbauld, a la que Blake conociera en Londres y cuyo padre había sido director de la Warrington Academy. Este último había logrado ganar a Joseph Priestly para la causa disidente (pese al carácter marcadamente racionalista y científico que pronto demostrara) para que enseñase inglés y lenguas modernas, asignaturas éstas que aún no se impartían en las universidades. Priestly profundizó además en otras materias, y llegó a interesarse tanto por la química y la electricidad que hoy se le recuerda principalmente por sus descubrimientos en el campo de la ciencia, siendo el del oxígeno quizás el más relevante. Sin embargo, el talante racionalista y empirista de ambos -Barbauld y Priestly-, de inspiración claramente baconiana, no convenció al joven Blake, que no dudó a la hora de honrarles con su sátira más acerva en una obra temprana titulada **An Island in the Moon**, en donde Priestly aparece como un filósofo excéntrico que toma el nombre de <<Inflammable Gas>>, y que desafía a otros filósofos al grito de "-your reason -- Your reason?", que más tarde convertiría Blake en el nombre de su abominable dios del materialismo.

En conclusión, podemos situar a Blake al final de una tradición puritana en la que el radicalismo gnóstico y el fervor religioso se dan la mano. Como observa Bronowski, (11) mientras no seamos capaces de entender que en Blake el idealismo revolucionario de sus ideas políticas y las herejías gnósticas de su religión son la misma cosa, sencillamente no estaremos entendiendo a Blake. En su último libro profético, **Jerusalem**, aún escribía:

Are not Religion & Politics the Same
Thing? Brotherhood is Religion.

(Jerusalem, 57:10)

Conviene resaltar, además, que durante los setenta años que Blake vivió (1757-1827), Inglaterra estuvo en guerra en treintaicinco ocasiones. Desde la guerra de los Siete Años, pasando por la Revolución Americana y las guerras contra Francia, estas contiendas mostraban cada vez un tinte más abstracto, más internacional, más ideológico y devastador. Sin duda, su vida transcurrió en el periodo más violento de la historia de Inglaterra (12). El año de su nacimiento la población inglesa no sobrepasaba todavía los

siete millones de habitantes, pero a su muerte esta cifra se había doblado y con ella el coste de la vida, pero no así los salarios. Blake nació en plena Guerra de los Siete Años; su pensamiento se formó durante la Revolución Americana; sus años más prometedores se vieron cercenados por el fracaso en la contienda contra la Revolución Francesa, entre 1793 y 1802; y el fracaso dio paso a la pobreza y la amargura durante las guerras napoleónicas (1803-1815) (13). No sin razón, pues, Blake denunciaba:

We have Hireling in the Camp, The Court &
the University, who would, if they could,
for ever depress Mental & prolong
Corporeal War.

(MILTON, Preface)

La guerra corporal es tan sólo la parodia que el mundo urizénico realiza de la guerra intelectual (o espiritual), la cual, siendo la contienda en la que la realidad se funda (recordemos a Heráclito) no sólo resulta imprescindible para la propia existencia sino que lejos de resultar dañina o mortífera (cual es el caso de la guerra corporal, que como negación exalta la muerte y rechaza la vida

como si ésta nada valiese), resulta altamente fructífera.

Pero la guerra corporal no debe interpretarse como algo propio solamente del vandalismo de las acciones militares sino que su alcance rebasa estos límites para entrar de lleno en lo que comúnmente se toma por <<la paz>>, lo cual no deja de ser otro abstracto materializado, otra engañosa ilusión obra de Urizen, puesto que la realidad, como ya se dijo, es contienda, contradicción; Blake sabía que este era el precio que la existencia tenía que pagar para no caer en la no-existencia y acusa a Urizen de intentar controlar el libre flujo de los contrarios por medio de abstracciones como la Ley y la Religión: <<One Law for the Lion & Ox is Oppression>> (**The Marriage**). De modo que en Blake, el término **corporal** no equivale a lo que hoy entenderíamos como físico o material, sino que se refiere al mundo urizénico, el cual no es otro que la visión newtoniana de la realidad, visión que es simple (The 'Single vision & Newton's sleep') al impedir la progresión de los contrarios: el paso de inocencia a experiencia. Es, en suma, el mundo producto de la Ratio, de lo que se

sabe que entre todos sabemos: el mundo convencional de la ciencia racionalista. Blake lo expresaba de este modo:

Rason, or the ratio of all we have already known, is not the same that it shall be when we know more.

He who sees the Infinite in all things, sees God. He who sees the Ratio only, sees himself only.

(There is No Natural Religion/b/)

Entendiendo ya que tanto la guerra como la paz convencionales se desenmascaran aquí como pura realidad de la ficción, como dos productos netamente urizénicos que son las dos caras de la misma falsedad o abstracción, apenas puede sorprendernos que Blake no defienda ni la una ni la otra, sino que más bien adoptase una actitud que en buena medida se hace eco del Jesús evangélico (retornando así otra vez a la tradición de los viejos puritanos radicales), el cual dijo de sí mismo que no había venido a traer la paz sino la espada:

I will not cease from Mental Fight,
Nor shall my Sword sleep in my hand
Till we have built Jerusalem
In England's green & pleasant Land.

(MILTON, Preface)

Blake opone la lucha corporal a la lucha mental, pero del mismo modo que la primera no podía interpretarse en su sentido convencional, la segunda tampoco. El término **mental** no se halla restringido a lo estrictamente inmaterial, ya se trate del pensamiento o de cualquier otra cosa, sino a algo mucho más amplio y complejo. En su sistema <<Mental things are alone real>>, es decir, que lo mental es tanto la realidad percibida cuanto la realidad ideada producto de la abstracción urizénica. Blake coincide en esto con Berkeley y ya vimos cómo en sus anotaciones al **Siris** comenta:<<Man is all Imagination. God is Man & exists in us & we in him>>.

En el siglo dieciocho, el principal ataque contra la filosofía de Locke partió del idealismo de Berkeley, y dado que Blake veía en Locke y en Bacon la causa de buena parte de los

desastres que azotaban a las pobres gentes de Inglaterra, no resulta extraño que adoptara una actitud en muchos puntos coincidente con la del padre del Idealismo, sobre todo en lo referente a la naturaleza mental de la realidad, expresada por Berkeley en la sentencia **esse est percipi** (14), de la cual se deduce con facilidad que <<somos los que percibimos y percibimos lo que somos>>. Pero si todo ser es un saberse ser, todo saber una creencia en que se sabe, y toda creencia es personal y por tanto ficticia en tanto que parte de Tu-razón (Urizen) y no de la imaginación como facultad adecuada para percibir la realidad (que además siendo de todos y de nadie es común a todos y se sitúa fuera de la esfera de lo personal), de ello se desprende que lo real (la realidad de los filósofos) no sólo no es sino que además no puede ser; sólo hay percepción y eso no sabemos qué es, sólo nos servimos de ella (o bien ella de nosotros): recordemos: <<The eternal Body of Man is the Imagination, that is, Godhimself. It manifests himself in his works of Art (In Eternity All is Vision) (15)>>.

Así pues, frente al mundo percibido por la imaginación, que es lo real que no sabemos

pero si percibimos, se erige el mundo de la Ratio (el universo de Newton: infinitos globos moviéndose matemáticamente en un vacío también infinito; algo inconcebible para la imaginación humana y al mismo tiempo aterrador; es el sueño de la razón: Newton's sleep), ficticio y convencional, el tiempo que de consecuencias devastadoras para la vida de las gentes. Para Blake, es el mundo infernal creado por la nueva sociedad industrial a partir de la filosofía de Locke y Bacon. En su mente, la máquina se asocia con la propia mecánica de Newton y con la sociedad mecánica de Locke (16). En sus escritos, las ruedas de la maquinaria industrial y las fábricas reciben ambas el calificativo de 'Satanic'. La máquina es un poderoso instrumento al servicio del nuevo Estado industrial y como pronto se vería su capacidad para centuplicar los beneficios de los poderosos y los gobernantes (sin por ello llegar nunca a colmar sus ilimitadas ansias de lucro) sería puesta en práctica sin reparar un ápice en los estragos que esta nueva abstracción llamada <<progreso>> iba a causar entre gran parte de la población. Ante un enemigo tan implacable, Blake no puede ocultar una cierta sensación de miedo y estupor:

I turn my eyes to the Schools &
Universities of Europe
And there behold the Loom of Locke, whose
Woof rages dire,
Wash'd by the Water-wheels of Newton.
black the cloth
In heavy wreathes folds over every nation:
cruel Works
Of many Wheels I view, wheel without
wheel, with cogs tyrannic
Moving by compulsion each other, not as
those in Eden, which,
Wheel within Wheel, in freedom revolve in
harmony & peace.

(Jerusalem. 15: 14-20)

Frente a las ruedas de Edén, las cuales giran en libertad y armonía una dentro de otra (visión del cosmos que recuerda a las esferas órfico-platónicas de los alquimistas), Blake opone la cruel pertinacia y la complejidad laberíntica de la maquinaria industrial que como un eco infernal no deja de resonar una y otra vez entre el martilleo de sus versos proféticos. Su firme convicción de que los seres humanos se ven mermados y aplastados por

ideologías y planificaciones estatales de las cuales, en tanto que individuos, no son responsables, explica este tono de profundo estupor, así como su total entrega a una labor carente de todo interés personal y no obstante preñada de toda clase de riesgos y privaciones. Porque, ¿qué falta ha cometido el pobre muchacho deshollinador para sufrir una opresión que le sepulta bajo tan amargo destino? o ¿qué han hecho las antiguas familias del campesinado para ver hundirse su tradicional modo de subsistencia ante el empuje de una Revolución Industrial que no sólo acabará desposeyéndolos de sus tierras sino que les obligará a engrosar las tristes filas del naciente proletariado urbano? Si bien Blake no acepta que un cierto modo de producción económica determine las conciencias, sin embargo le resulta patente el hecho de que modos de consciencia, modos de producción e instituciones culturales puedan hallarse íntimamente relacionados (18).

En 1765, James Watt había logrado perfeccionar el motor de vapor que como fuerza motriz vendrá a reemplazar a las ya tradicionales del viento y del agua. En consecuencia, la industria

irá cobrando un auge cada vez mayor y la sociedad sufrirá cambios cada vez más convulsivos e incontrolables. Desaparecen las industrias caseras, base tradicional de las antiguas comunidades rurales, y ya en 1770. Oliver Goldsmith lamentaba la desaparición de los antiguos <<open fields>> y de las granjas comunales en su poema **The Deserted Village**. Hasta entonces, tanto los trabajadores de las granjas como los artesanos, amparándose en derechos comunales de longeva tradición oral, habían guardado en el común sus animales y de allí también sacado su leña. Por su parte, los pequeños propietarios rurales habían sembrado las tierras juntos, en franjas. Sin embargo, todo ello estaba llamado a desaparecer: los nuevos modos de producción, el alza al doble del coste de la vida, la escasez de maíz y las demandas del nuevo mercado, todo ello contribuyó a la aparición del granjero privado que poco a poco parcelaba la vieja campiña inglesa al amparo de las Actas que a tal efecto el Parlamento iba aprobando (más de tres mil de estas Actas pasaron por el Parlamento en vida de Blake) (19). Este proceso irreversible de privatización y agrimensura acabó de un plumazo con los antiguos derechos comunales, al tiempo que las actas

parlamentarias desposeían a los campesinos de sus tierras sin procurarles a cambio ninguna protección. Los nuevos propietarios rurales, ateniéndose a la cobertura estatal, veían así incrementarse sus beneficios, mientras grandes masas de población, privadas de un trozo de tierra, o bien emigraban a las urbes industriales como proletarios, o permanecían en el medio rural como peones de granja, subsistiendo con salarios miserables en condiciones infrahumanas.

Si durante más de un siglo la situación de los campesinos había sido más que apurada, bordeando en más de una ocasión los límites de la pobreza, lo cierto es que la Revolución Industrial vino a desnivelar la balanza definitivamente. Mientras la campiña se iba saturando de cercas y muros de piedra que la hacían intransitable, en las ciudades el humo de las fábricas ennegrecía extensos barrios obreros de casas pobres y apiñadas. Poco a poco la población se fue polarizando en lo que Disraeli llamará más tarde las <<Two Nations>>, es decir, la de los propietarios y aquella otra del obrero explotado y dueño de nada: la del rico y la del pobre (20).

Artesanos, pequeños granjeros y peones rurales se vieron ante una situación en la que sus antiguos derechos, sostenidos sólo por la costumbre, eran abolidos y las posibilidades de rebelarse prácticamente nulas a tenor de la implacable amenaza del aparato estatal. Las palabras que Sir William Meredith dirigió al Parlamento en 1772, son un claro exponente de la amarga historia del medio rural (21):

That he once passing a Committee-room, when only one Member was holding a Committee, with a clerk's boy, he happened to hear something of hanging; he immediately had the curiosity to ask what was going forward in that small Committee that could merit such a punishment? He was answered, that it was an Inclosing Bill; in which a great many poor people were concerned, who opposed the Bill; that they feared those people would obstruct the execution of the Act, and therefore this clause was to make it capital felony in anyone who did so.

El frío demonio de la abstracción (Urizén) devora el país, y cuando Blake asevera sin ambages que la filosofía de Bacon <<has ruined England>> (22), no se trata de ninguna metáfora sino de una verdad literal. Entre 1791 y 1798 la situación fue empeorando en dureza: un taller textil sólo se permitía tener un mecánico trabajando en calidad de factotum con un salario de doce chelines semanales, mientras el resto de la plantilla se componía de su propia familia (mujer y varios hijos) que ganaba la mayor parte del salario (17 chelines). La mitad de los obreros de las fábricas de algodón eran niños; y de la otra mitad dos tercios eran mujeres. La jornada laboral era de quince horas y se calcula que durante la misma llegaban a hacer un recorrido de hasta veinte millas andando entre las máquinas. Mientras, en los talleres, los hombres se esforzaban por salvaguardar su precaria situación laboral, con unos salarios que a partir de 1800 descenderían hasta menos de un chelín diario, a la par que el coste de la vida se había ya duplicado (23). Las actas de Peel de 1802 y 1819 lograron rabajar a doce horas la jornada laboral de los niños, mas para entonces la mayor parte de las fábricas se habían trasladado de las áreas rurales a

la ciudad, en donde sobran niños para emplear gratis. Por otro lado, los informes sobre las minas de carbón, en donde niños y niñas de entre cinco y diez años eran atados a los harnesses de los que tiraban, arrastrándose sobre manos y rodillas, para mover los pesados trineos de carbón, ofrecen una lectura que poco tiene que envidiar al **Infierno** de Dante. Cómo no ver en poemas como **The Human Abstract** o **The Chimney Sweeper** una feroz crítica a este estado de opresión. Pero lo cierto es que la denuncia de Blake va mucho más lejos:

Because of the Opressors of Albion in
every City & Village
They mock at the Labourer's Limbs: they
mock at his starv'd Children:
They buy his Daughters that they may
have power to sell his Sons:
They compell the Poor to live upon a
crust of bread by soft mild arts:
They reduce the Man to want, then give
with pomp & ceremony:
The praise of Jehovah is chaunted from
lips of hunger & thirst.
(**Jerusalem**, 44:27-32)

NOTAS CAPITULO SEGUNDO

1. Ver Friedrich Nietzsche, **La Genealogía de la Moral**, Introducción p. 15. (edición de Sánchez Pascual), Madrid, 1975.
2. H. Bloom, **Los poetas visionarios del romanticismo inglés**, p. 130. Barcelona 1974.
3. Ibid., p. 105.
4. Norman O. Brown. **Eros y tanatos**, p. 319. México 1980.
5. Bronowski. **Opus cit.**, p. 13.
6. Ver A. L. Morton, 'The Everlasting Gospel: a study in the sources of William Blake', en **The Matter of Britain**, pp. 83 - 121. London, 1966.
7. Bronowski. **Opus cit.**, p. 12.

8. Tobias Churton, **Los Gnósticos**, p. 182.
(Madrid, 1988).
9. Gilchrist. **Opus cit.**, p.33.
10. Bronowski. **Opus cit.**, p. 13.
11. Ibid., p. 15.
12. Ibid., p. 173.
13. Ibid.
14. Northop Frye. **Opus cit.**, p. 14.
15. **Laocoön Aphorisms**
16. Bronowski. **Opus cit.**, p. 122.
17. Ibid.
18. E. Larrisy. **Opus cit.**, p. 5.
19. Bronowski. **Opus cit.**, p. 98.

20. **The Norton Anthology...**, vol.2, p. 3.

21. Bronowski. **Opus cit.**, p.98.

22. **Marg. to Reynolds**

23. Bronowski. **Opus cit.**, p. 97.

CAPITULO TERCERO:

La trampa liberal (o los estragos de <<la Ciencia lúgubre>>).

Por desgracia, las sospechas de Blake fueron corroboradas hasta la saciedad por la cruel realidad de las circunstancias. El tolerante y optimista liberalismo económico poco a poco iba mostrando su verdadera faz, es decir, la de ser tan solo una cobertura más del yugo cruel de las leyes del capital y del comercio y que lejos de contribuir al bienestar general, como rezaba la propaganda, vino a añadir más confusión a una situación de por sí ya caótica e incontrolable; vino a convertir la sociedad inglesa en una jungla en donde los depredadores, al amparo de una ideología vigente cuya base era los intereses del Estado, campeaban a sus anchas y devoraban a sus víctimas sin el menor

escrúpulo. Es por ello quizá que en *The Marriage*, Blake se refiriera a las dos clases de hombres con términos tan descarnados como los de <<Devourer>> y <<prolific>>. Sobre este panorama era Samuel Johnson quien, tras declarar que un hombre con dinero <<cannot make a bad use of his money, so far as regards Society>>, sostenía no obstante una idea bien distinta respecto de los desheredados:

Raising the wages of day-labourers is wrong; for it does not make them live better, but only makes them idler, and idleness is a very bad thing for human nature. (1)

El cinismo aterrador de sentencias de este calibre proliferaban en las altas esferas sin que al parecer enturbiaren en absoluto la atmósfera de optimismo general que la nueva fe en el liberalismo económico había conseguido inculcar en la mayoría. Optimismo que además venía avalado por el hecho de que en Inglaterra tanto la industria como las granjas eran de vieja raigambre y ambas habían conseguido sostener unos salarios ya tradicionales durante un periodo de cien años: un

chelín diario, y hasta dos para un trabajador especializado. Durante todo este período, el equilibrio entre propietarios y trabajadores se había mantenido con una mínima intervención estatal (2). Por tanto, parecía lógico pensar que las cosas seguirían igual; sobre esta base, Locke, Petty, y Mandeville (representantes del pensamiento de los Whig) habían confiado en la fórmula del **Let it be** como pieza clave en el desarrollo de las riquezas de la nación, y finalmente en 1776, Adam Smith daría asentamiento definitivo a este concepto en **The Wealth of Nations**. Pese a todo, como ya hemos visto, el distanciamiento entre la teoría y la práctica era patente, cuando no patético, y lo cierto es que ni los mismos gobernantes acertaban a entender los profundos cambios que la Revolución Industrial estaba provocando en la sociedad, especialmente en los estratos más desamparados, en donde un oscuro pesimismo iba calando cada vez más hondo en el corazón de las gentes. Temor, además, que sirvió de fondo al reverendo Thomas Robert Malthus para su célebre **Essay on the Principle of Population** (1798), y al cual Blake respondería en estos versos irónicos y devastadores:

... When a man looks pale
With labour & abstinence, say he looks
 healthy & happy;
And when his children sicken, let them
 die; there are enough
Born, even too many, & our Earth will be
 overrun
Without these arts.

.....
Preach temperance: say he is evergorg'd &
 drowns his wit
In strong drink, tho' you know that bread
 & water are all
He can afford.

(The Four Zoas, p. 80 (vii - 109- 593))

Pero en su feroz crítica a la opresión del Estado, Blake no caería en el error de achacar todos los males a la cuestión económica, simplificando así el problema al tiempo que encumbrando la idea del Capital hacia las esferas divinas (error que no tardarían mucho en cometer los propios defensores del proletariado obrero), sino que su denuncia fue mucho más allá de la pobreza material que sufrían las gentes. Porque si bien es

cierto que se les ha privado de una vida material digna, no lo es menos que ello viene aparejado por el hecho irrefutable de que <<las artes de la vida se han trocado por las artes de la muerte>>, lo que viene a indicar que las viejas labores que constituían el modo tradicional de producción y subsistencia se ven reemplazadas por la abstracción del trabajo industrial en donde la máquina ('Wheel without wheel'), lejos de significar beneficio alguno para el hombre, crea a expensas de éste una represión psicológica basada en el Tiempo como pura abstracción, como vacío que hay que llenar (en el sistema industrial, el trabajo se cuenta en horas vacías: Tiempo te vendo, en Tiempo me pagas) y que contribuye al sostenimiento de la sumisión a la Ley del Trabajo que, como ya apuntábamos, opera a modo de sustituto, en el nuevo sistema racionalista, de la conciencia de culpa que detentaban los viejos sistemas religiosos. Blake vio con toda claridad que el nuevo racionalismo profano era en realidad una religión (pese al mucho empeño que sus acólitos ponían en que no apareciese como tal, sin duda llevados también ellos por su propia ilusión racionalista que les cegaba hasta hacerles ignorar un hecho tan patente), la cual además aportaba una

nueva noción de Tiempo. mucho más abstracta que las anteriores, y que viene a inaugurar la pesadilla del progreso tecnológico, con su proliferación de productos inútiles, su creación de nuevas necesidades, y su axioma fundamental de que <<el tiempo es dinero>>. Era el propio Adam Smith quien explicaba que el fin principal de la división del trabajo es <<ahorrar tiempo>> (3). Pero ya sabemos por Marx. las consecuencias devastadoras de la división civilizada del trabajo, en el sentido de que subdividir las facultades de un hombre conduce irremisiblemente a la patología y a la estupidez: es matarlo. Nuestra aceptación de la división del trabajo como racional es parte de nuestra ilusión general de que lo profano es racional: es en realidad una demonolatría (4). Blake era consciente de este hecho, como buen protestante radical en la línea de Milton y Bunyan, y es por ello que no duda a la hora de utilizar términos como << satanic mills>> una y otra vez a lo largo de sus poemas proféticos, refiriéndose a las incipientes factorías y talleres que el nuevo sistema industrial hacía proliferar por toda Inglaterra.

El tiempo newtoniano inaugura la nueva era industrial y también la nueva religión, a la que físicos y economistas se apresurarian para tomarla como verdad absoluta. Como observa Whitehead (5), la materialización y la idolatría del Tiempo sostienen el carácter abstracto de la vida occidental moderna y la protegen contra el carácter concreto de los instintos. Se trata, por tanto, de un sistema (el capitalismo) cuya dinámica es posponer el goce a un futuro constantemente aplazado, un futuro que en realidad es la muerte (de cualquier goce). Contra este sistema, Blake propone una ciencia del goce, la cual podrá alcanzarse cuando <<The dark religions are departed & sweet Science reigns>>, según expresa el último verso de *The Four Zoas*. Pero estaba convencido que para llegar a esa <<sweet Science>> (que desde luego nada tiene que ver con la ciencia de Newton, como bien claro deja ver el calificativo utilizado), antes era preciso denunciar a esas <<dark Religions>> que han trocado las artes de la vida en las artes de la muerte:

Then left the Sons of Urizen the plow &
harrow, the loom,

The hammer & the chisel & the rule &
compasses; from London fleeing,
They forg'd the sword on Cheviot, the
chariot of war & the battle-ax,
The trumpet fitted to mortal battle,
& Flute of summer in Annandale;
And all the Arts of Life they chang'd into
the Arts of Death in Albion.
The hour-glass contemn'd because its
simple workmanship
Was like the workmanship of the plowman,
the water wheel
That raises water into cisterns, broken &
burn'd with fire
Because its workmanship was like the
workmanship of the shepherd;
And in their stead, intricate wheels
invented, wheel without wheel,
To perplex youth in their outgoings & to
bind to labours in Albion
Of day & night the myriads of eternity:
that they may grind
And polish brass & iron hour after hour,
laborious task,

Kept ignorant of its use: that they might
spend the days of wisdom
In sorrowful drudgery to obtain a scanty
pittance of bread,
In ignorance to view a small portion &
think that All,
And call it Demonstration, blind to all
the simple rules of life.
(The Four Zoas, 92:17-33;
Jerusalem. 65:12-28)

Pese a todo, y quizás amparándonos en una lectura superficial de estos versos, sería fácil caer en la suposición de que Blake despreciara los avances técnicos de su época al tiempo que propone un salto atrás hacia una Arcadia rústica y, como hoy diríamos, ecologista. Pero nada más lejos de la verdad. Recordemos en primer término que en la dialéctica que gobierna sus razonamientos, la interacción entre los contrarios, el paso de inocencia a experiencia, se nos presenta como la llave dorada que abre el camino a todo progreso humano (<<without contraries is no progression>>), lo que muestra a las claras el papel fundamental que esta noción juega en su pensamiento. Lo que sucede

es que además fue uno de los pioneros a la hora de detectar que dicha noción era fácilmente intercambiable por aquella otra en la que el progreso se torna abstracción, es decir, idea o sistema de ideas. Y en este contexto, la fluidez indispensable que exige el libre juego de los contrarios queda aniquilada y suplantada por la inmovilidad de la ley, sea esta natural o moral.

En el célebre grabado titulado **Newton** (fig.2), éste es representado en actitud concentrada, trabajando con los compases del racionalismo. Newton es aquí el espíritu energético que traza los límites del mundo y en el poema **Europe** es el espíritu que hace sonar las trompetas del Juicio Final. Además, en este mismo poema, los compases de Newton pasan a manos del gran demiurgo (un personaje de luenga barba canosa que es ya la imagen de Urizen), el cual traza los límites de la **Mundane Shell**, que son los límites que la razón (como una circunferencia) pone a la energía, labor que por otro lado resulta necesaria en la dialéctica de los contrarios, en tanto que del libre flujo de la oposición entre ambos ha de surgir la claridad que Blake siempre busca.

situación de caos y de contienda interna que reina entre los Cuatro Zoas. Todo está dentro y fuera a la vez, parece querer decir Blake, y el mundo que percibimos es tan sólo un reflejo de nuestro estado interno. Porque si en Eden (que es un estado de conciencia, cuádruple, en tanto que abarca a los demás) las ruedas giraban armoniosamente "wheel within wheel". al tiempo que cada Zoa ocupaba su exacto lugar y acometía su tarea en perfecta interacción con el resto, en el estado simple de Ulro, muy al contrario, todo es caos, negación y tiranía: nos hallamos, sin duda, ante el mundo mecánico y frío de los librepensadores masones:

Now I a fourfold vision see
And a fourfold vision is given to me;
'Tis fourfold in my supreme delight
And threefold in soft Beulah's night
And twofold Always. May God us keep
From Single vision & Newton's Sleep!
(Carta a Thomas Butts; 22 Nov. 1802)

El pensamiento de Newton, el gran espíritu energético que inauguraba la nueva era Whig, ha pasado a convertirse finalmente en dogma.

De este modo. igual que en el poema titulado **The Mental Traveller**, se han sucedido las diferentes metamorfosis que nos llevan desde la aparición de Orc (el infante terrible, el rebelde que ataca al sistema imperante. el Robespierre de cada revolución) a la figura del viejo y totalitario Urizen. De tal modo parece cumplirse un ciclo, una ley, a la que puede ser que toda actitud revolucionaria éste condenada (los rebeldes terminan convirtiéndose en tiranos): un ciclo que en toda justicia puede interpretarse como perteneciente al propio orden de la naturaleza, en tanto que es también el ciclo de la energía y de aquí sujeto a los procesos de juventud, madurez y decrepitud. No cabe duda que Blake se basó en los propios acontecimientos de la Revolución Francesa a la hora de descubrir el dramático destino al que toda idea revolucionaria se veía abocada de antemano. Blake, como ya se dijo, había pertenecido al grupo de Paine y su entusiasmo ante los nuevos ideales le había llevado a escribir el poema **The French Revolution**. Sin embargo, poco a poco. el desarrollo de los sangrientos acontecimientos enfriaron su actitud hasta que con la ascensión de Napoleón en 1796. primero, y su posterior proclamación como primer

cónsul en 1799. cualquier vestigio de liberalismo le había ya abandonado: contempla con estupefacción cómo las hordas revolucionarias se han convertido en las hordas imperialistas. Con ello, la visión profética de **The Mental Traveller** vuelve a hacerse realidad, al tiempo que se afianza en él la convicción de que el único ataque al poder susceptible de alguna eficacia es aquel que se realiza desde la más pura utopía, al estilo de los viejos herejes radicales propagadores de <<el evangelio permanente>> (**the everlasting gospel**); o también al estilo de Milton. su maestro, en sus diatribas contra las jerarquías eclesiásticas. la censura de libros o su defensa del divorcio; v. en último caso, en la misma línea que las antiguas utopías del Renacimiento. desde Thomas More v Campanella hasta llegar a Paracelso y Jacob Bohme. Esta es la actitud de Blake, la cual irá cobrando forma en el laberinto de sus poemas proféticos, en cuyos hornos se funde el hierro de los sistemas y la inspiración brama por ser liberada.

Para Blake. el hecho de que un sistema de ideas se consolide hasta convertirse en dogma imperante supone, en primer término. una clara

El proceso de <<dar cuerpo al error>> implica en primer término que tal error puede ser detectado para, con posterioridad, ser definitivamente rechazado. Se trata, por tanto, de un proceso dialéctico, en el que la contienda entre los contrarios marca la vía hacia la progresión, hacia una nueva situación de conflicto donde el error de nuevo será detectado y rechazado: esta es la forma imaginativa del progreso, y no su abstracción.

A la hora, pues, de presentar batalla al error del sistema imperante, elegirá Blake el estilo de los viejos herejes radicales, los antiguos unitarios propagadores del evangelio permanente, los cuales parten del milenarismo revolucionario y tienen también un claro antecedente en la Utopía de Moro. La obra del célebre humanista rebosa de rechazo y escepticismo hacia toda filosofía especulativa (y la de su tiempo es ya un anticipo del deísmo que combatiera Blake) para, en compensación, encaminar sus esfuerzos hacia la consecución de una *philosophia Christi*, de una imitación de Cristo que actúa como programa de acción en su planteamiento. Se trata, en suma, del

pensamiento humanista cristiano, un pensamiento fundamentalmente utópico, con la figura de Erasmo como telón de fondo, y que en España queda perfectamente reflejado en las obras de Vives, como **Concordia y discordia**, o en el **Diálogo de Mercurio y Carón**, de Alfonso de Valdés, y, por supuesto en el **Diálogo de doctrina cristiana**, de Juan de Valdés.

Frente a la Europa intolerante y fanática de la Dieta de Ausburgo, la cual desembocará sin remedio en el movimiento de la Contrareforma (malográndose de este modo la defensa de una religión basada en el espíritu comunitario de los Evangelios), se alzan en cada nación los diferentes grupos de inspiración erasmista, en cuyo horizonte alumbra como un nuevo día nada menos que la secularización del dogma de la redención y la promesa de una materialización de la invisible ciudad de Dios. Dentro de este movimiento, Moro destaca por su actitud radical, o si se prefiere cristiana hasta la médula, que le hace proclamar sin ambages la supresión de toda propiedad privada (él, precisamente el célebre abogado de los ricos mercaderes de Londres, se atreve a denunciar al Estado como **una conspiración de ricos**), en tanto que

ve en ello la causa de todos los males. y proponiendo a su vez un comunitarismo cristiano, netamente inspirado en Las Leyes de Platón, según va declarando el propio Hitlodeo a lo largo de la obra: "cuando peso todas estas cosas en mis pensamientos, me hago cada vez más partidario de Platón y no me asombra que no quisiera hacer leyes para aquellos que no quisieran someterse a una comunidad de todas las cosas" (6). Lo que pesa en los pensamientos de Hitlodeo no es otra cosa más que los abusos derivados de la propiedad privada y de un Estado cuya organización demanda la malversación y el desequilibrio en la riqueza. Moro también denuncia este aspecto:

La realidad enseña cuán equivocados están los que piensan que la pobreza del pueblo es garantía de paz. Porque ¿dónde hay más altercados que entre los mendigos? ¿quién desea con más empeño trastornar el orden de las cosas sino aquel a quien desagrada absolutamente la situación presente de su vida? (7)

Y, en fin, más adelante, sin dar más rodeos, declara:

"Por otra parte, mi amigo Moro (pues voy a decirte con sinceridad lo que pienso), estimo que donde quiera que exista la propiedad privada y se mida todo por el dinero, será difícil que el Estado obre justa y acertadamente, a no ser que pienses que es obrar con justicia el permitir que lo mejor vaya a parar a manos de los peores, y que se vive felizmente allí donde todo se halla repartido entre unos pocos que, mientras los demás padecen de miseria disfrutan de la mayor prosperidad." (8).

Pronto comprobaremos cómo este modo de pensamiento sigue vigente en el s. XVII a través de sectas unitarias como la de los Diggers de Gerrard Winstanley (8). Por tanto, se trata de la misma *Philosophia Christi*, también denominada en sus orígenes *evangelium aeternum*, durante el movimiento franciscano, dos siglos antes de Moro.

Este espíritu de **Utopía** se diseminará como la pólvora a través del pensamiento renacentista, y vemos que Campanella, en su apología de la **Ciudad del Sol**, da comienzo a la obra apollándose en la autoridad del mártir Moro. Otra vez encontramos la idea de que toda república que se precie de serlo ha de basarse en un espíritu comunitario, y recoge, igual que Moro, el dicho de Platón de "que todas las cosas sean comunes, como entre amigos". (9).

En Campanella, esta idea de la comunidad es tan absoluta que se extiende a las cuestiones de la generación y basándose en la autoridad de San Clemente Romano, plantea la comunidad de las mujeres, las cuales también deben ser comunes (y ensalza a Sócrates y Platón por enseñar tal doctrina). A continuación, añade: "Pero la glosa entiende dicha comunidad en lo tocante al mutuo obsequio, no en lo referente al lecho" (10). De todos modos, este énfasis en la vida comunitaria demuestra una gran complacencia en la comunidad de Cristo, ya que ésta se les antoja muy parecida a la que ellos (los utópicos) plantean, y es otra vez

Campanella quien, haciéndose eco del pensamiento de Moro, nos dice:

"Opinan que la pobreza extrema convierte a los hombres en viles, astutos, engañosos, ladrones, intrigantes... y que la riqueza los hace insolentes, soberbios, ignorantes... Por el contrario, la comunidad hace a todos los hombres ricos y pobres a un tiempo: ricos porque todo lo tienen; pobres, porque nada poseen y al mismo tiempo no sirven a las cosas, sino que las cosas les obedecen a ellos. Y en esto alaban profundamente a los religiosos cristianos, especialmente la vida de los Apóstoles," (11).

Sin embargo, pese a este espíritu comunitario de corte apostólico, tanto Moro como Campanella desarrollan sus utopías de un modo tan institucional, tan del estilo de **La República de Platón**, que acaban por alejarse de aquella **Philosophia Christi** que inspira las obras de Erasmo y Juan de Valdés, para aproximarse a un universalismo monárquico y papal, a una teocracia,

en suma, en el caso de Campanella; o bien, en el caso de Moro, a una religión natural universal, que, quiérase o no, no dice más de lo que nos dirá Rousseau con su religión oficial, sin duda inspirada en Moro, y fuente de la religión natural o deísmo que tan odiosa se hace a Blake.

Esta es la contradicción latente en las viejas utopías del renacimiento. Poco a poco, la religión natural va sometiendo el espíritu religioso (bien que por un afán de remediar los desmanes causados por la intolerancia religiosa) a los límites de la pura razón, fundamentando así una razón **práctica** cuya trayectoria culminará en Kant y el resto de los deístas. Los utópicos pecan de ingenuos, ciertamente, pero su ingenuidad no consiste, como podría pensarse, en un exceso de imaginación sino más bien en un exceso de control sobre la misma. Se entregan con excesiva fe a las mieles del poder razonador, intentando remediar tal o cual injusticia a base de regulaciones y disposiciones, de leyes que vienen a reforzar el papel del Estado y, en último término, a reinstaurar la "razón de estado". Ejemplo elocuente de todo ello es la utopía de Bacon, que pese a haber profetizado

artefactos como el avión y el submarino, destaca entre el resto de las utopías por su carácter reaccionario, más acorde con un refortalecimiento de los ideales nacionalistas (e incluso imperialistas), que con la búsqueda de un mundo mejor. Para empezar, el espíritu científico, que ya despuntaba en Campanella, se erige como filosofía imperante en *La Atlántida*. Se trata de un sueño que está más cerca de su realización en la *Royal Society* de Londres que en la sociedad real de los hombres (12). El Estado recobra su primacía sobre las gentes y Bacon nos lo demuestra ensalzando su actividad más consustancial: la violencia. En su ensayo *Of the True Greatness of Kingdoms and States*, Bacon señala:

<<Por encima de todo, para el imperio y la grandeza, lo que más importa es que una nación profese las armas como su principal honor, estudio y ocupación. En la Europa cristiana sólo los españoles hacen esto>> (13).

Puede decirse de la obra de Bacon que es una contrautopía, un manifiesto en favor de la guerra y la razón de estado (o del "Reasoning Power"

del que nos habla Blake), tomando esta última proporciones ciclópeas. Campanella ya había advertido que esta razón de estado prefiere la parte al todo, el individuo al género humano, la sociedad a la comunidad (14). En realidad se trata del método científico positivista aplicado a la sociedad, la hipótesis que partiendo de la parte intenta explicar el todo. Blake denuncia este error en **The Marriage** (Pl. 16) al explicar la diferencia entre las dos clases de hombres: el prolífico y el devorador; es decir, entre aquel que mantiene su imaginación creadora en plena actividad y aquel otro que vive en el sueño de Newton: una actitud meramente pasiva, dominada por la "ratio", y de la que el método científico constituye el más claro exponente.

Thus one portion of being is the
Prolific, the other the Devouring: to the
devourer it seems as if the producer was
in his chains; but it is not so, he only
takes portions of existence and fancies
that the whole.

But the Prolific would cease to be
Prolific unless the Devourer, as a sea,
relieved the excess of his delights.

Viéndose ya a las claras que el vicio científico de tomar la parte por el todo halla su mejor expresión política en algo tan peligroso y opresivo como pueda ser la razón de estado, no resulta extraño el hecho de que el rechazo de Blake hacia la obra de Bacon fuese total y fulminante. Se cuenta que de muy joven leyó el **Advancement of Learning**, y que su lectura le causó disgusto y horror (15). Posteriormente, en su sistema simbólico, Bacon encabezaría la tríada satánica **Bacon-Newton-Locke** (en la que el error toma la forma de un monstruo de tres cabezas), responsable según Blake de la abstracción que azota a la gente de su tiempo. Fiel a su compromiso visionario en el que la imaginación destaca como única arma posible y aceptable en la contienda intelectual (en la guerra mental, en las luchas de Edén), Blake abordará su oposición a la tríada satánica como siempre, a través de la poesía, lo que equivale a decir de la manera menos práctica pero, claro está, más utópica y radical. A lo largo de sus poemas proféticos se suceden las alusiones a la tríada Bacon-Newton-Locke:

...O Divine Spirit sustain me on thy
wings!
That I may awake Albion from his long and
cold repose.
For Bacon & Newton sheathd in dismal
steel, their terrors hang
Like iron scourges over Albion, Reasonings
like vast Serpents
Infold around my limbs, bruising my minute
articulations.
(Jerusalem, 15:9-14)

El símil parece correcto, por cuanto ese acero tenebroso bajo el que se acorazan Bacon y Newton no parece ser otra cosa que las frías deducciones del método científico, negadora de toda inspiración y en consecuencia de cualquier atisbo de una conciencia humana. La mecanización del universo corre paralela a la mecanización de la sociedad y de la propia imagen que el hombre recibe de sí mismo. Blake se anticipa, de este modo, a ciertos temores que ya en nuestro siglo han quedado suficientemente expresados através de obras como la de Huxley o George Orwell. Asistimos, pues, a una deshumanización de la sociedad provocada en buena

medida por la tentativa de substituir la religión por la razón, lo que para Blake supone sencillamente la suplantación de un error por otro error, una abstracción por otra abstracción. Porque si la primera basa su tiranía en la negación de los instintos, la segunda (también fruto de una ilusión que pretende simplificar la realidad humana) niega la conciencia, reduciendo a una cuestión técnica algo tan imprevisible como el propio sentir de la imaginación.

Esta caída en el error y la consecuente ampliación del mismo supone, como ya dijimos, la posibilidad de que éste pueda ser detectado con mayor facilidad, y por tanto rebatido y destruido. En la obra de Blake, la destrucción de la mentira o abstracción se interpreta como una revelación, como un <<apocalipsis>> (en tanto que cierra o da por finalizado un ciclo de progreso prueba-error, y da paso a otro nuevo en el que el buril de la imaginación otra vez se empleará a fondo en su eterna labor de conjurar los nuevos y viejos errores que salgan al paso), lo que lleva a Blake, basándose en la autoridad de Mateo (24:3-15) a interpretar el

imperio de la tríada satánica como el claro augurio
de un apocalipsis:

...if Bacon, Newton, Locke
Deny a Conscience in Man & the Communion of Saints
& Angels
Contemning the Divine Vision & Fruition
Worshipping the Deus
Of the Heathen, the God of this World, & the
Goddess Nature
Mystery Babylon the Great, the Druid Dragon &
Hidden Harlot
Is it not that Signal of Morning which was told
us in the Beginning
(Jerusalem, 93:21-26)

La negación de la conciencia en cada
individuo se realiza mediante un proceso de
suplantación de la misma por la idea dominante, es
decir, por la opinión pública, a la cual Locke
asigna el control de la sociedad democrática y que
no consiste sino en un promedio (o *ratio*, según el
sentido que Blake da a este término) meramente
estadístico de las opiniones de todos y cada uno
(16). Pero como ha explicado Adorno, la convicción

de que la racionalidad es lo normal es falsa, y la opinión (la infectada: algo reproducido y registrado que igual podría ser de otra manera) se da allí donde el sujeto, a causa de un debilitamiento de la propia subjetividad, carece de las fuerzas necesarias para realizar una síntesis racional. Al final, el daño infringido sobre el sujeto por la opinión infectada resulta irreparable, ya que por sí misma la conciencia se muestra impotente en su intento de modificar esta opinión, debido a que nos enfrentamos a una fijación, a una cosificación de la conciencia en la que la opinión, arropada de una supuesta racionalidad cuyos destellos cegadores infectan la visión (asistimos a un embrutecimiento de la inteligencia) de aquellos que la contemplan, se convierte en becerro de oro, en objeto de veneración fetichista. En resumen, es lo que Freud definía como <<la razón al servicio de la sinrazón>> (17).

Así pues, cuando Blake contrapone la triada Bacon-Newton-Locke (en cuanto negadora de la conciencia en el individuo y sustentadora de una opinión dominante) a la comunión de los santos y de los ángeles, no hace otra cosa que denunciar el

triunfo de la abstracción, ya que, precisamente, la mentira de la tesis se esconde en su índole abstracta (en la fe en la razón), en una eterna **pars pro toto** que desemboca por inercia en los caprichos de la opinión. Blake se opone desde el primer momento a <<la actitud objetivo-cientifista del círculo cultural anglosajón>> (18) (terminología según la cual hoy reconocemos una filosofía que, efectivamente, tiene su origen en la tríada satánica), a la cual ve responsable de la teoría del liberalismo. Partiendo de Rousseau y de su **creencia** en que el hombre es bueno por naturaleza (lo que también implica la **creencia** en la bondad de la Naturaleza; algo insensato para Blake, quien ve en ella una bestia devoradora, tiránica y cruel), y que denuncia como **Natural Religion**, se intenta una identificación entre los intereses particulares de cada individuo y el interés general. Dicho equiparamiento, tan arbitrario como simplificador, conduce irrevocablemente a la pseudoracionalidad en la que se fundamenta la teoría del contrato social, que alcanza su grado de fantasía más elevado en, claro está, lo que pretende ser (y de hecho es; sin menoscabo de su carácter abstracto) el paradigma de la practicidad, algo así como lo eficaz por

autonomasia: << Todo trato es -nos dice Adam Smith-: dame esto que deseo y obtendrás aquello que desees tú; y de esta manera conseguiremos mutuamente la mayor parte de los bienes que necesitamos>> (18).

Lo que aquí campea es el principio abstracto del intercambio. Frente a la comunión de las conciencias, única vía posible hacia el establecimiento de una verdadera comunidad (en donde cada cual se esfuerza por reducir al mínimo las demandas de su propia naturaleza, de sus intereses egoístas, debidamente detectados y denunciados, para de este modo abrir las puertas hacia esa capacidad universal -propia de ángeles y de santos, desde luego- que consiste en ponerse en lugar de otro y que otorga fundamento al comportamiento moral, y del que acaso pudiera surgir un atisbo de libertad); frente a esto, se niega la capacidad de desarrollar una subjetividad libre, una conciencia creadora que partiendo de evidencias privadas aspire a verdades universales.

Por tanto, bajo la risueña fórmula del contrato social, lo que yace latente es una declaración de guerra (de intereses) que, para más

inri, utiliza a modo de camuflaje algo tan incomprensible como el que de veras queda darse eso que llaman una <<comunidad de intereses>>, ignorando por completo la imposibilidad lógica en la que se fundamenta esta expresión, y de aquí su carácter contradictorio. Lo que, sin embargo, no impide su aparición en la realidad (de la abstracción), como bien sabemos.

Estas y otras lindezas no son sino el fruto de los métodos generales científicos y filosóficos que fomentó el movimiento de la Ilustración: un movimiento que con el pretexto de acabar con las antiguas lacras del oscurantismo religioso articuló un sistema que bien puede decirse basado en el oscurantismo de la razón, tan repleto de prejuicios narcisistas como el anterior, igual de frío y prepotente (y por ende igual de estúpido) en lo concerniente a la baba mayestática de su dogma. en su índole abstracta, solo que en vez de fijarse en proposiciones contrarias a la razón o incompatibles con ella, en virtud de su fe en la misma. lo que hace es obligar a un modo determinado de comportamiento del espíritu, olvidando así que el mundo es heterónomo, que no tiene por qué obedecer a

las áureas medidas que le impone la razón y que, en última instancia, tal y como expresa Blake en **The Marriage (Proverbs of Hell)**, <<What is now proved was once only imagin'd>>.

Pero el origen de todo ello, de todas estas monstruosidades concatenadas a las que nos venimos refiriendo en el presente capítulo, se halla muy claramente (al menos para un inglés como Blake) en la triada satánica y, dentro de ésta, en Bacon, simplemente por razones de antigüedad. Blake ha entendido con acierto que el espíritu que inspira la filosofía de Bacon es responsable de la fría actitud racionalista, mercantil e imperialista que azota a la incipiente Inglaterra industrial. Locke y Newton son los dos siguientes eslabones de la cadena, los cuales terminarán por fundamentar el sistema hasta convertirlo en una filosofía, en una nueva abstracción. Dicha abstracción, que cobra realidad en la formación de la sociedad industrial, es vista por Blake como un enorme pólipo, una masa amorfa y monstruosa que extiende sus mortíferos tentáculos a lo largo y ancho de toda la tierra; es el espectro del racionalismo ilustrado extendiendo sus redes hacia los cuatro puntos cardinales. Pero además, con

gran ironía, si el dios de los católicos tiene una cabeza visible en Roma. este otro de la nueva fe en la razón también tiene cabeza visible (cabeza de pólipo, claro), sólo que esta vez en Verulam, la ciudad natal de Bacon. Así pues. Blake concede a Bacon el honor de ser él mismo <<la cabeza del pólipo>>:

In Verulam the Polipus's Head, Winding
around his bulk
Thro Rochester. and Chichester, & Exeter
& Salisburv.
Shooting out Fibres round the Earth. thro
Gaul & Italv
And Greece, & along the Sea of Reophaim
into Judea
To Sodom & Gomorrhah: thence to India,
China & Japan.
(Jerusalem 67: 35-40)

Es lo más probable que, con excepción de Verulam, el resto de los topónimos elegidos deban su aparición en el poema a problemas de métrica y cadencia antes que a otra cosa. Sin embargo, resulta obvio que lo que se quiere dar a entender es el

alcance ilimitado de los tentáculos del pólipo, respecto de los cuales ningún lugar de la geografía del globo parece hallarse a salvo, por muy alejados que se encuentren de Inglaterra. Pudiera atisbarse en ello una denuncia de la voracidad imperialista de Albión, sin duda, pero conociendo ya los motivos que estimulan la denuncia de Blake, también se puede interpretar el pasaje como una verdadera profecía. en la cual, el sistema del capitalismo industrial extiende su influencia primero por toda Inglaterra, luego por Europa y a continuación por toda Asia y el resto del mundo. Desde luego. la profecía se ha cumplido, y no sólo eso sino que aun hoy día asistimos a este proceso devastador, en el que el avance del <<desarrollo>> (nombre que en nuestros días recibe eso mismo que Blake llamaba <<el pólipo>>) sigue infectando y explotando los más alejados confines del planeta. dejando a su paso extensas bolsas de miseria y de pobreza que sirven de contraste frente a la miseria camuflada de los países desarrollados. Sin ir más lejos, y valga un botón como muestra, en un ejemplar de la revista **Newsweek**, hace pocos días encontré un artículo que bajo el muy blakeano título de **Dark Satanic Mills**,

exponia lo siguiente (me permito entresacar aquí uno de sus párrafos):

From Shanghai to Jakarta, from Bombay to Taipei, fortunes are being made with every passing year and growth rates leap ever upward. But there is another side to Asia's economic "miracle". More than half the inhabitants of the region's cities live in disease-ridden slums, gasping in some of the most polluted air on the planet. Hundreds of workers are incinerated in factory fires from Bangkok to Shenzhen. Generations of families subsist by picking through reeking garbage in Manila. Across the region, urban crime and prostitution are up. Traffic is grinding to a standstill. Drinking water is fouled by untreated sewage. Farmland is devoured for construction. Developers smash their way through ancient cities and buildings. This is the price the city folk of Asia's "tigers" are paying to live where they are today. And with the populations of many Asian cities

doubling every 10 to 15 years, this can only get worse (19)

Hoy no parece sorprendernos ya este tipo de catástrofes. Nos han dicho que el progreso tiene un precio, que las calamidades que padecemos son necesarias para la construcción de un venturoso mañana, y que nada hay que temer mientras las factorías sigan funcionando y la manía cibernética extienda sus redes, devorándolo todo a su paso. De modo que esos "Dark Satanic Mills" no son una reliquia del pasado sino más bien una pesadilla del presente, y la metáfora de Blake más exacta y actual que lo fue nunca. Ante estas circunstancias, ¿cómo no pensar en un apocalipsis o, cuando menos en una catástrofe lenta y pertinaz, pero de dimensiones globales? Parafraseando a Macluhan, cabría decir que la aldea global arde por los cuatro costados; sólo que en llamas que no son luz sino tiniebla, llamas que devoran los vastos desiertos de Urizen, el frío demonio de la abstracción:

The roaring fires ran o'er the heav'ns
In whirlwinds & cataracts of blood,
And over the dark desarts of Urizen

Fires pour thro' the void on all sides
On Urizen's self-begotten armies.
But no light from the fires: all was
darkness
In the flames of Eternal furv.

(The Book of Urizen. Pl.5)

Urizen, el sacerdote primigenio, la gigantesca figura patriarcal que asume todos los atributos del rey-sacerdote, o también del buen pastor (por ejemplo en las civilizaciones egipcias y mesopotánicas), es la araña laboriosa que teje los hilos de la abstracción, trampa mortal sobre la que se erige su autoridad, fundamento de toda tiranía, y por tanto de todo Estado. Blake insiste una y otra vez en desenmascarar las engañosas estrategias de Urizen, denunciando no sólo su crueldad sin límites sino también haciendo un recuento oormenorizado (en un auténtico alarde de penetración psicológica) de los daños, muchas veces irreparables, que infringe al corazón humano, y a la conciencia, y de cómo todo ello contribuye a la degradación y a la muerte.

En la tensa ligadura de un puñado de versos, el poeta alcanza a sintetizar una imagen

"satánica" de reyes, dirigentes y sacerdotes que probablemente desde Shakespeare no se había dado:

Shall not the kings call for Famines from
the heath?
Nor the Priest, for Pestilence from the
fen?
To restrain! to dismay! to thin!
The inhabitants of mountain and plain;
In the day, of full-feeding prosperity;
And the night of delicious songs.
Shall not the Councillor throw his curb
Of Poverty on the laborious?
To fix the price of labour;
To invent allegoric riches;
And the privy admonishers of men
Call for the fires in the City
For heaps of smoking ruins,
In the night of prosperity & wantonnes
To turn man from his path,
To restrain the child from the womb,
To cut off the bread from the city,
That the remnant may learn to obey.
The pride of the heart may fail;
That the lust of the eyes may be quench'd

That the delicate ear in its infancy
Many be dull'd; and the nostrils Clos'd
up;
To teach mortal worms the path
That leads from the gates of the Grave.
Urizen heard them cry!

(The Song of Los, Pl.6-7)

NOTAS CAPITULO TERCERO

1. Bronowski. **Opus cit.**, p.99
2. Ibid., p.101
3. Norman O. Brown. **Opus cit.**, p.322
4. Ibid., p.304
5. Ibid., 321
6. En **Utopías del Renacimiento**, introducción de Eugenio Imaz, (F.C.E., 1985) p.9
7. Ibid., p.67
8. Ibid., p. 71
9. Ibid., p.43
10. Ibid., p.21
11. Ibid., p.167

12. Ibid.,
13. Ibid., p.30
14. Ibid., p.29
15. Ibid., p.31
16. S. Foster Damon. **Opus cit.**, p, 35
17. Theodore W. Adorno, **Filosofía y superstición** (Madrid 1972), p.98
18. Ibid., 87
19. Adam Smith, **La Riqueza de las Naciones**, cap.2,p.45 (Edición de Carlos Rodriguez Braun, Madrid 1994)
20. Tony Clifton, <<Dark satanic Mills>>, en **Newsweek** del 9-5-94.

CAPITULO CUARTO:

**La danza de la insurrección: <<Albion
rose from where he laboured...>>**

Si algún rasgo hay que predomine de modo sobresaliente en la obra de Blake, éste es, sin la menor sombra de dudas, el de una repulsa firme y declarada hacia toda forma de autoritarismo, bien sea en el plano religioso, político, sexual o artístico. Las raíces de esta fobia tan visceral como poética hacia toda forma de coerción, contra todo esquema legislativo rumiado en la abstracción y gestado en el vientre del sistema imperante, deben rastrearse en la infancia del artista. Principalmente en el peculiar ambiente familiar que le rodeó, el cual puede englobarse sin temores dentro de una tradición disidente de profundas implicaciones político-religiosas y que nos será de

gran ayuda a la hora de esclarecer buena parte de esas zonas sombreadas y misteriosas de sus poemas y grabados que tanto desconcierto han sembrado entre los críticos, muchos de ellos siempre dispuestos a aceptar de buen grado el velo del misterio para de ese modo salir airosos del atolladero, etiquetando de alucinatorio o de ominoso todo aquello que, sencillamente, no alcanzan a entender. Colgar a Blake el sambenito de "irracional" supone una afrenta contra esa misma razón que se desea defender. El propio Blake, consciente de esta amenaza que de continuo acechaba a su obra, insistía en el hecho de que sus producciones, sobre todos sus dibujos, eran fruto de "visiones intelectuales" (*intellectual visions*) y no de *corporeal hallucinations* (I).

Como ya explicábamos anteriormente, el periodo de setenta años en el que se encuadra la vida de este genial visionario fue el más bélico que registra la moderna historia de Inglaterra. Sin embargo, hacen bien sus biógrafos en enfatizar el hecho de que tanto la infancia como la adolescencia de Blake se nos presentan como una época feliz, la cual para siempre dejará una huella luminosa en lo

que, más tarde, sería la maltrecha existencia de un artista casi totalmente olvidado por sus contemporáneos.

Lo cierto es que a partir de 1762 Inglaterra disfrutará de unos años de paz en los que, si bien se van gestando ya las turbulencias que más tarde darían paso al estallido de la Revolución Americana, permitió al poeta una visión edénica de la misma, y en especial de Londres (ese Londres cuádruple en los poemas proféticos y que recibe el nombre de **Golgonooza**, visión de la Ciudad Eterna del Arte), cuyas torres se alzan como moradas elegidas por el Cordero de Dios. Inglaterra aparece a ojos del joven Blake como una tierra verde y apacible, en donde **Sweet [he] roamed from field to field** (2), leía a los profetas y a los poetas, de Isaías hasta Milton, o se bañaba en las aguas luminosas de un Támesis legendario, aún sin enturbiar por el azote de la guerra americana, por sus **dark horrors**, que acabarán por convertir el resplandor del río en una trampa mortal que sacudirá con temblores los grandes arcos que se elevan sobre Primrose Hill y Marybone:

The fields from Islington to Marybone,
To Primrose Hill and Saint John Wood:
Were builded over with pillars of gold,
And there Jerusalem pillars stood.

Her little-ones ran on the fields
The Lamb of God among them seen
And fair Jerusalem his Bride:
Among the little meadows green.

Pancrass & Kentish-town repose
Among her golden pillars high:
Among her golden arches which
Shine upon the starry sky.

The Jews-harp-house & the Green Man;
The Ponds where the Boys to Bathe delight:
The fields of Cows by Willans farm:
Shine in Jerusalems pleasant sight.

She walks upon our meadows green:
The Lamb of God walks by her side:
And every English Child is seen,
Children of Jesus & his Bride,

Forgiving trespasses and sins
Lest Babylon with cruel Og,
With Moral & Self-righteous Law
Should Crucify in Satans Synagogue!

En estos versos se albergan reminiscencias de un Londres contemplado por Blake desde un estado de inocencia. Son famosas las anécdotas de su infancia que dan cuenta de sus peripecias visionarias. Siendo sólo un muchacho fue severamente reprendido por sus padres al asegurar haber visto un árbol repleto de ángeles cerca de Dulwich y en otra ocasión, al amanecer, también vió ángeles entre los campesinos. Este tipo de visiones acompañarán a Blake durante toda su vida. Sin embargo, nunca hará ostentación de las mismas, y más bien tan solo se servirá de ellas para desarrollar una teoría de la percepción sumamente original y difícilmente superable en su complejidad.

Resulta comprensible que el carácter visionario del joven Blake provocase cierta alarma en la familia. No todos los días sucede que un niño de apenas ocho años vuelve a casa contando haber tenido un encuentro con el profeta Ezequiel,

ciertamente. Después de todo, los Blake no eran más que unos pequeños comerciantes londinenses de Broad Street que vivían gracias a una calcetería de su propiedad.

Los intentos por parte de la familia de serenar la imaginación de su hijo no sólo resultaron inútiles sino que llevaron a la confirmación de otro importante hallazgo, y es que éste toleraba poco o nada cualquier clase de imposición y, muy en concreto, la disciplina corporal que entonces era norma habitual en los colegios. El padre comprendió pronto que este tipo de castigos afectaban seriamente al joven Blake, hasta el punto de optar por no enviarle al colegio. Un gesto que le honra, no cabe duda, pero que además nos ofrece una pista esencial al situarnos de lleno en un medio social de tradición radical disidente, heredero directo de los anabaptistas y Ranters del siglo XVII, y también de Bunyan, y para quienes la educación convencional representaba otro abuso más de la clase dominante. El recelo mostrado por estos disidentes respecto a la cultura oficial, fundamentada principalmente en Locke y Newton, y que se impartía en las universidades

inglesas como ideología dominante, puede muy bien contemplarse bajo la perspectiva de un choque frontal entre historia y **tradición**, entre ese mundo espiritual e idealista (producto de una ideación de la realidad) en el que por obra de la abstracción las cosas todas quedan subsumidas en el concepto, según una trama objetiva (the woof of Locke), para así de nuevo convertirse en facticidad, en **empiría**; y aquel otro que partiendo de un amor por las cosas como único método "real" de conocimiento apela a la imaginación, al Genio Poético en cada hombre, como la sola facultad capaz de penetrar y poseer la esencia misma de las cosas (ajena por completo a todo tipo de tesorizaciones o acumulaciones de datos con que Capital y Estado intentan realizar su propia parodia del saber). A tal efecto, Blake se expresaba en unos términos que incluso pueden recordarnos a la filosofía del Zen:

To see a World in a Grain of Sand
And Heaven in a Wild Flower,
Hold Infinity in the palm of your hand
And Eternity in an hour.

(**Auguries of Innocence**)

La decisión de no enviar al joven Blake a la escuela debe entenderse, por todo ello, no sólo como una actitud comprensiva por parte del padre respecto al carácter "singular" del hijo, sino también teniendo muy en cuenta el peso de una tradición que gravitaba sobre toda la familia y cuya postura ante el estatus es de una franca repulsa. De este modo convergen en Blake un talante personal nato proclive a una cierta autonomía de pensamiento y acción (**A thought is an act**) y una tradición familiar de corte radical y disidente que en buena medida avalaba su fuerte inclinación a mantenerse al margen de todo tipo de modas y convencionalismos. Una actitud en la que persistirá y que marcará el rumbo de su existencia, pero con unos resultados que, al menos en apariencia, se diría fueron contradictorios. Porque si de un lado es esta firme determinación (**A firm outline**), imprescindible en toda creación, lo que da fuerza a su obra y lo convierte en eso que Harold Bloom llama a **strong poet**, de otra parte será dicha firmeza la causante de un sin fin de amarguras y desilusiones que al final desembocarán en la frustración del artista respecto de su entorno social, condenándolo de por vida al ostracismo y al olvido. Buena prueba de ello

fue el desagradable enfrentamiento que a la vuelta del siglo tuvo con su entonces patrón, William Hayley. Refiriéndose a estas desavenencias, Blake escribía con su habitual franqueza (3):

"I regard Fashion in Poetry as little as do in Painting... But Mr. H (Hayley) approves of my Designs as little as he does of my Poems, and I have been forced to insist on his leaving me in both to my own Self Will; for I am determin'd to be no longer Pester'd with his Genteel Ignorance & Polite Disapprobation. I Know myself both Poet & Painter, & it is not his affected Contempt that can move me to anything but a more assiduous pursuit of both Arts.

Durante los veinticinco años siguientes, Blake jamás volvió a poner en tela de juicio sus propias convicciones artísticas, pero el fracaso frente a una audiencia de la que estaba convencido su obra merecía todas las alabanzas, fue espectacular.

A la edad de once años y en respuesta a su propio deseo, Blake fue enviado a la escuela de dibujo de Henry Parrs. Cuatro años más tarde ingresaría como aprendiz de grabador en el taller de Henry Basire. Su destino como artista ya estaba decidido. Un hado sutil y benévolo parecía haberle salvado definitivamente de acudir a la escuela. Blake contempló el hecho de esta manera:

Thank God, I never was sent to school
To be flog'd into following the Style of a
Fool. (4)

Vemos pues, claramente, el origen del marcado carácter heterodoxo en Blake, su fobia hacia todo proceder autoritario, su lucha, en ocasiones desgarradora, contra toda norma imperante subceptible de dar al traste con ese perfil ligeramente extravagante que todo impulso creador porta en sí mismo, descubriendo que la identidad, o la igualdad, yace precisamente en la propia singularidad, en la diferencia (somos iguales en que somos diferentes), y no en una nivelación gris y aburrida que mata la esencia de las cosas, su genio y su virtud, al conceptualizarla, al subsumirla

bajo las categorías abstractas de género y especie. Como explica Marx Schorer, el radicalismo de Blake, su enfrentada postura respecto al **Cratos** (que en su mitología viene representado las más de las veces por **Urizen** -tu razón y tu horizonte-, en feliz descubrimiento de que lo que está afuera también está dentro), fue más lejos de un mero rechazo a la tiranía académica:

His attitude toward churches was identical with his attitude toward schools. Except for a brief attachment to a Swedenborgian community, he seems in his youth, as in his age, to have kept himself free from the claims of all the current dogmas: a sectarian without a sect. No less were his social relations determined by the need of independence. The restrictions of polite society, into which he was early introduced and congenially received. (5)

Pese a su alejamiento de los medios académicos convencionales, su pasión por el conocimiento le llevó a una sistemática y meditada lectura de los grandes pensadores, místicos, y

poetas, de todas la épocas, tal y como se trasluce en sus propios escritos. En ellos podemos adivinar la huella de obras en principio tan dispares como puedan ser el *Bagavad Ghita* (el "Evangelio de la Acción Desinteresada") o *La Divina Comedia*, o bien de la gran tradición poética que va de Homero hasta Spenser, así como toda suerte de filósofos. William Tatham, amigo de William y Catherine Blake durante los últimos años y uno de sus primeros biógrafos, escribía en 1832, un lustro después de la muerte de Blake:

His mental acquirements were incredible, he had read almost every thing in whatsoever language, which language he always taught himself.... (He) had a most consummate knowledge of all the great writers in all languages... I have possessed books well thumbbed and dirtied by his graving hands, in Latin, Greek, Hebrew, French and Italian, besides a large collection of the mystical writers, Jacob Bohman, Swedemborg, and others. (6)

Puede decirse que nos hallamos ante la figura de un gran autodidacta. Ciertamente, sus lecturas fueron muy extensas y, cualesquiera fuesen los libros que utilizó, le hicieron adentrarse por extraños y recónditos parajes. Sin embargo, no nos ha llegado ningún vestigio de lo que pudiera ser una biblioteca personal, por lo que debemos echar mano de sus primeros biógrafos o rastrear en su obra para acceder a la misma. Excepto cuando es el propio Blake quien nos orienta. Al parecer, los años que median entre su ingreso en la escuela de dibujo de Parrs y el estallido de la Revolución Americana (1767 - 1775), fueron años felices en los que recibió el influjo decisivo de los grandes poetas; el inicio de la guerra colonial coincidió con el final de su aprendizaje como grabador en el taller de Basire y poco después, en 1779, Blake fue admitido como estudiante en la Royal Academy, bajo la dirección de G.M.Moser. Concluía así un periodo de su vida jalonado de grandes hallazgos, al tiempo que marcado por el entusiasmo de los primeros brotes poéticos, y se abría ante él una nueva etapa llena de turbulencias que los primeros relámpagos de la guerra hacían presagiar. De este periodo nos hablan unos versos que en una carta del 12 de Septiembre de

1800, Blake dirige a su venerado amigo, el escultor
John Flaxman:

Now my lot in the Heavens is this, Milton
lov'd me in childhood & shew'd me his
face.

Ezra came with Isaiah the Prophet. but
Shakespeare in riper years gave me his
hand;

Paracelsus & Behmen appear'd to me,
terrors appear'd in the Heavens above

And in Hell beneath, & a mighty & awful
change threatened the Earth.

The American War began. All its dark
horrors passed before my face

Across the Atlantic to France...

Los cielos presagian terrores que el
infierno no parece ignorar. Lo que en el sistema
simbólico de Blake debe interpretarse como una
correspondencia entre lo de arriba y lo de abajo (la
alusión a Paracelso explica suficientemente el uso

de estos términos, si bien Blake transforma su utilidad al dotarlos de sentido político), es decir, entre el mundo de los gobernantes, de las clases dirigentes (reyes, políticos, científicos, etc...) que sustentan la idea imperante, la Cultura que se impone desde arriba como abstracción generalizante y la cual a su vez necesita de un rebaño, una grey, hacia la que dirigir su ministerio; y el mundo indefinido de los que se encuentran debajo, en los infiernos (irónicamente, claro), in **Hell beneath**, y en donde la agitación es indicio certero de una creciente conciencia de conflicto social que lleva todas las trazas de desembocar en una guerra civil. Cuando la guerra colonial se declaró abiertamente, la ciudadanía de Londres hablaba de ella comúnmente como de la "guerra civil", dando así a entender que la geografía no era razón suficiente que permitiese catalogar el hecho de "remoto". John Wilkies, al comentar el discurso que el rey dirigió al Parlamento en Febrero de 1775, exclamaba: 'It draws the sword unjustly against America!' (7) Por su parte George Washington, recogiendo el sentir popular que veía esta guerra bajo el prisma de la injusta y cruel tiranía que los intereses

particulares de un rey despótico intentaba ejercer sobre sus súbditos en general. escribía en 1775:

"Unhappy it is... to reflect that a Brother's Sword has been sheathed in a Brother's breast. and that the once happy and peaceful plains of America are either to be drenched with blood or Inhabited by Slaves. Sad Alternative. But can a virtuous man hesitate in his Choice?" (8)

La inclusión de Bohme y Paracelso en un contexto casi simultaneo a los prolegómenos del conflicto colonial parece un claro exponente de que no sólo Blake hubo de descubrir a ambos autores por aquellos días sino de que su obra debió colaborar en gran medida a la lectura que realizase de tan graves acontecimientos. Valiéndose de una hipérbole (dice que "se le aparecieron") tan sorprendente como sospechosa a tenor del temperamento visionario de quien la dibuja, Blake percibe el enfrentamiento bélico con el ojo de la Imaginación (not with the eyes, but trough the eyes) o si se quiere con la "visión intelectual"; y lo hace, primeramente, con la ayuda de Paracelso y su énfasis en la oposición

entre los contrarios como contienda verdadera sobre la que se sustenta la realidad, o como ley de contradicción heraclitiana que Paracelso, más en la línea de los filósofos del atanor, interpreta al modo de la unión alquímica gracias a la cual se sustenta el **mundo de generación** (término que Blake toma prestado para su propio sistema y que desarrollará en **The marriage**). En cuanto a su conocimiento de la obra de Bohme, lo corrobora la fecha de la primera aparición en lengua inglesa de la misma (**The Works of Jacob Behmen the Teutonic Theosopher**, London, 1764-1781), edición que impresionó a Blake no sólo por su contenido sino también por sus grabados, repletos de extraños símbolos, o **figures**, obra de Dionysius Freher, y sobre los que años después Blake comentaría a Crabb Robinson que "ni el propio Miguel Angel los podría haber superado" (9). Otra posible evidencia, sugerida por Erdman, es la aparición del nombre de "Mr. William Blake" en la lista de subscriptores de los **Discourses on Various Subjects** que en 1777 impartiera en Londres Jacob Duché, un predicador venido de Filadelfia y de siempre muy interesado en el misticismo de Jacob Bohme y William Law.

Así que tenemos a Bohme y a Paracelso ejerciendo como guías de un joven Blake que por lo que parece empieza a tomar conciencia de la convulsión social que le rodea y con toda claridad a tomar partido por el bando de los débiles y oprimidos. La primera ocasión que tendrá de demostrar abiertamente su talante radical, será durante los disturbios callejeros acaecidos en Londres en Junio de 1780, más conocidos como las **Gordon Riots** o revueltas antipapistas. A los cinco años de iniciada la contienda ultramarina, Lord Gordon daba públicamente la voz de alarma al referirse a varias actas aprobadas por el Parlamento que parecían favorecer a las facciones católicas —siempre sospechosas ante el pueblo, por su tinte reaccionario—, especialmente a la canadiense, de cara a obtener el favor de las mismas en un intento del lado Tory por ganarse su apoyo militar en contra de las colonias rebeldes. Resucitaba así el viejo monstruo anticatólico, una reminiscencia del pasado de todo punto obsoleta y que de modo injustificado todavía infundía temor a la población. Inesperadamente, surgieron por todas partes agitados mitines de corte antipapista que poco a poco fueron calentando el ambiente hasta llegar al estallido

final. Durante varios días, las multitudes incontroladas se enseñorearon de las calles de Londres y hubo también disturbios en otras ciudades. Las masas enfurecidas comenzaron a arrasarlo todo a su paso: las iglesias católicas eran incendiadas, y mansiones de ministros, magistrados, obispos y mandatarios también fueron pasto de las llamas. Claramente, el conflicto fue tomando el aspecto de lucha social, culminando con el incendio de varias cárceles de las que se liberaba a los reclusos. La ira de Rintrah (personaje que en la mitología de Blake viene a representar a esa **honest indignation** o cólera profética de los oprimidos que late en toda revolución) se había desatado.

La prisión de Newgate ardió como una antorcha y las altas llamas que de noche hacían resplandecer el cielo de Londres como en una visión apocalíptica, quedaron grabadas para siempre en la mente de Blake. Años más tarde, renacerían entre las láminas de su poema **America, A Prophecy** (fig.4) en el que, más que una exposición de los hechos bélicos acaecidos en la Revolución Americana, lo que se intenta plasmar es el efecto que tales eventos provocaron entre la población de Londres: la

agitación que causaran en los espíritus. Los disturbios antipapistas fueron en buena medida el exponente más claro del rechazo popular ante la actitud tiránica de los gobernantes, tanto en las colonias como en la metrópoli:

The red fire rag'd! the plagues recoil'd
 then roll'd they back with fury
On Albion Angels; then the Pestilence
 began in streaks of red
Across the limbs of Albions Guardian, the
 spotted plague smote Bristols
And the Leprosy Londons Spirit, sickening
 all their bands:
The millions sent up a howl of anguish and
 threw off their hammerd mail,
And cast their swords & spears to earth, &
 stood a naked multitude.
Albions Guardian writhed in torment on the
 eastern sky
 (America, Plates 14-15)

El "Guardián de Albión" es la imagen más o menos solapada que utilizaba Blake para referirse al rey Jorge III; los "ángeles" son sus

partidarios (término que desde *The Marriage* utiliza con gran ironía para referirse a los ortodoxos, a los defensores del régimen), la clase **polite** y dirigente. La aparición de Bristol alude a los disturbios antipapistas que, de modo simultáneo a los de Londres, tuvieron lugar en dicha ciudad. El cuadro se completa con alusiones continuas, y diríase que "goyescas", a los horrores de la guerra (**dark horrors**).

Gilchrist, como buen victoriano, admite en su biografía que pasado el tiempo Blake decía haber tomado parte en el asalto a la prisión de Newgate, nada menos que "en primera línea", pero lo hace de mala gana y luego se apresura a explicar que fue por accidente, que Blake se vio desbordado por la masa y tuvo que intervenir "involuntariamente" en el conflicto (10). Erdman (11), sin embargo, piensa que ofrece mayor coherencia la observación de Bronowski (11) (puesto que la versión que da Gilchrist es un frustrado intento de absolver a Blake de cualquier rasgo simpatizante con la Revolución Francesa después de 1792, lo que sería un disparate) según la cual participó en el centro de la revuelta convencido,

igual que el resto de los alborotadores, de que la liberación de los presos de Newgate, de algún modo, suponía liberar a Inglaterra (a Albion, por la fuerza y la ira de su **naked multitude**) de la opresión estatal.

Como ya apuntábamos, estos episodios dejaron viva huella en la imaginación del joven Blake que por aquel entonces no contaba más de veintidós años. Es una época en que disfruta de cierta libertad debido a que su aprendizaje como grabador había concluido hacía dos años y aún le que daban otros dos hasta contraer nupcias, hasta entrar en lo que él llamaría <<**Matrimony's Golden Cage**>> (La jaula dorada del matrimonio). Es posible, por tanto, que la ausencia de compromisos personales unida a la inquietud propia de la juventud otorgase a Blake condiciones y circunstancias lo suficientemente holgadas que le permitieran "organizar" su imaginación y contemplar así con ojo profético el espectáculo que tenía frente a él. A esta época pertenece un grabado, común -y erróneamente- conocido bajo el epígrafe de **Glad Day**, o **Jocund Day** ("Día Gozoso", podría traducirse), que

bien puede interpretarse como el resultado artístico de estas experiencias que venimos relatando.

Este grabado (fig.5) sorprende no sólo por su magnífica factura (la cual supera con creces a lo que normalmente cabría esperar de un artista de tan poca experiencia), sino por su contenido social, repleto de osadía y dotado de gran patetismo. Sin embargo, también resulta ser una muestra palpable de hasta qué punto tanto las intenciones de Blake como el alcance de su denuncia fueron malinterpretadas, cuando no ignoradas, por biógrafos y estudiosos hasta bien entrado el siglo XX. Sería un tópico aducir en defensa de los culpables que Blake se hallaba dos siglos por delante de sus contemporáneos pero, en rigor, nada parece contradecir esta sospecha. Sobre la cima de un monte se yergue el torso desnudo de un joven que con los brazos en cruz extendidos y con una mirada que expresa energía y convicción, parece entregarse a la ejecución de una danza. A sus pies se advierten un gusano que reptaba y una crisálida que emprende el vuelo; todo parece indicar que nos hallamos ante un renacer, ante una metamorfosis.

Gilchrist vió en ello una representación o personificación del sol naciente; Wright, por su parte, lo interpretó como una alegoría de la juventud. No son del todo descabaladas ambas aproximaciones, pero yerran, o al menos se quedan en la superficie, al ignorar el sentido de unas líneas que Blake, con posterioridad el año 1800, grabó al pie del dibujo:

Albion rose from where he labourd at the
Mill with Slaves Giving himself to the
Nations he danc'd the dance of Eternal
Death.

Nos encontramos, pues, ante el nacimiento iconográfico del Gigante Albión, el cual desde este momento pasará a ser una figura clave en la mitología de Blake. Se ha dicho muchas veces que Albión representa a Inglaterra, pero esto no es exacto y puede inducir a error. Albión no es Inglaterra, sino el **pueblo** de Inglaterra y, por extensión, el de cualquier parte del mundo. La clave nos la aporta el Propio Blake en esa versión revisionista del **Apocalipsis** que es su **Vision of the Last Judgement**, en donde explica que cuando la

muchedumbre actúa de modo armonioso (como si dijéramos, igual que las notas de un acorde) el ojo de la imaginación la contempla como "un solo Hombre" (as **One Man**). De modo que se trata de "Albion the ancient Man", figura central en el poema **The Four Zoas**, y que viene a ser la versión blakeana del hombre primordial, del Adam Kadmon de los cabalistas o del hombre vitrubiano del Renacimiento. Según Anthony Blunt es muy probable que el dibujo esté basado en el libro de Vincenzo Scamozzi, **Idea dell' Architettura Universale** (Roma, 1615), cuyos grabados eran bien conocidos en el taller de Basire, y que Blake lo utilizase con la intención, más tarde abandonada, de ilustrar **King Edward the Third** (uno de sus primeros poemas de crítica al poder) (12):

...the bright morning smiles on our
army...

(**King Edward the Third**, iii. 1-5)

En cualquier caso, las líneas que Blake añadiera en el dibujo son una síntesis de la paráfrasis que en **America** realizase del texto de la Declaración de Independencia americana: Albión se alza contra sus opresores para liberarse de la

esclavitud, y para ello ejecuta la danza de la insurrección: él mismo se ofrece en sacrificio (igual que el Cristo Salvador) para liberar a las naciones de la tierra. Ciertamente, los sucesos de la prisión de Newgate, la vivencia del pueblo de Londres **-naked multitude-** levantándose en armas contra los poderosos quedó por vez primera plasmada en la obra de Blake. Sin embargo, no sería la última, ya que la "liberación" (psicológica y política) del hombre oprimido será el tema central sobre el que gravitarán en toda su complejidad sus poemas proféticos. Una actitud que como veremos en ningún caso se debe a una extravagancia de Blake sino que viene respaldada y hunde sus raíces en el ambiente disidente y radical en el que se educara. En palabras de Thomason:

"Against the background of London Dissent, with its fringe of deist and earnest mystics, William Blake seems no longer the cranky untutored genius that he must seem to those who know only the genteel culture of the time. On the contrary, he is the original yet authentic voice of a long popular tradition" (13)

NOTAS CAPITULO CUARTO

1. David Erdamn. **Blake, Prophet Against Empire** (New York, 1977), p.4.
2. **Ibid.**, p.3.
3. Carta a Thomas Butts (6 de Julio, 1803, Felpham).
4. Mark Schorer. **William Blake, the Politics of Vision** (New York, 1959), p.15
5. **Ibid.**
6. E.P. Thompson. **Witness Against The Beast**, (Cambridge University Press, 1993), p.XVI.
7. Erdman. **Opus cit.**, p.15.
8. Carta de George Washington a G.W. Fairfax, fechada en Londres, 31 Mayo de 1775; en Erdman. **Opus cit.**, p.15.
9. **Ibid.**, p.9.

10. Ibid.

11. Ibid.

12. Anthony Blunt. **The Art Of William Blake**
(New York, 1959), p.5.

13. E.P. Thompson. **The Making of the English
Working Class** (New York, 1963), p.52.

CAPITULO QUINTO:

La economía del templo: temor y temblor.

Kropotkin, quizás el más radical entre los anarquistas a la hora de rastrear una genealogía del movimiento libertario, no buscaba sus orígenes entre los grandes pensadores sino entre la masa anónima del pueblo. Tal y como él declaraba, <<Anarchism originated among the people and it will preserve its vitality and creative force so long only as it remains a movement of the people>> (1) (una concepción -dicho sea de paso- que en nuestros días ha encontrado su perfecta expresión en la música contestataria de un artista como, por ejemplo, Bob Marley). Kropotkin desarrolló esta idea en **Modern Science and Anarchism**. Según esta obra, en la historia de las sociedades humanas se dan dos corrientes de pensamiento y acción que siempre

entran en conflicto. La una responde a la tendencia comunitaria de las ayudas mutuas entre personas libres, la cual tomará forma en las costumbres tribales, las comunidades campesinas, los gremios medievales y, por extensión, en todas aquellas instituciones nacidas y desarrolladas, no al amparo de una legislación, sino por el solo impulso del espíritu creativo de las gentes. Por otro lado, y en abierto antagonismo, tendríamos la corriente autoritaria, comenzando con magos, brujos, chamanes, oráculos y sacerdotes hasta llegar a los legisladores y a los jefes de las bandas militares. Es evidente, según Kropotkin, que el Anarquismo representa a la primera de estas dos corrientes, y que por tanto podemos afirmar que en todos los tiempos ha habido anarquistas y estatistas (2).

La similitud de esta división entre anarquistas y estatistas en correspondencia a lo que sería los dos modos temperamentales de organizar las sociedades a lo largo de la Historia, con aquella otra en que Blake daba a las dos clases de hombres los títulos de <<devourer>> y <<prolific>> respectivamente, salta a la vista. Blake fue un libertario desde sus comienzos, y al igual que otros

poetas, se surtía de aquellas fuentes de pensamiento que más y mejor congeniasen con sus propias inclinaciones intelectuales. De este modo, por ejemplo, se deja infuir por Milton, porque halla en él combinadas actitudes de libertad política y religiosa; o acude al Libro de la Revelación en busca de imágenes que armonicen con ciertos anhelos milenaristas.

Sus ideas radicales pueden englobarse en diferentes categorías que reflejan la actitud de Blake respecto a cuatro aspectos sociales: industrialismo, religión organizada, política social y relación entre los sexos (3). De este modo, su poesía se nos presenta en un orden concéntrico sumamente elaborado en el que, mediante una constante ampliación de su alcance metafórico, se intenta elucidar cuestiones tales como la historia de Inglaterra, la historia del mundo, la prehistoria y la propia naturaleza de toda eternidad. Una ambición que de hecho lo convierte en el poeta inglés de lectura más difícil y compleja (4). Pero al mismo tiempo le lleva a anticiparse en el plano político (igual que en el psicológico sucedía con Freud) a muchas de las ideas que en décadas

posteriores serán objeto de atención y cobrarán desarrollo por parte de los principales teóricos del movimiento libertario. Así, en cuanto a la división establecida por Kropotkin entre anarquistas y estatistas (y más concretamente a la catalogación de estos últimos, en tanto que usurpadores de un poder que no les pertenece, dentro de la categoría de tiranos o esclavizadores del vulgo por las malas artes del miedo y la represión en que se funda toda religión instituida) no sólo Blake había hecho esta misma -o cuando menos equivalente- distinción en **The Marriage** sino que además aportó una explicación que en rigor debe interpretarse como una teoría concisa, a la par que en extremo lúcida, en torno a los orígenes del Estado, sobre su aparición en la protohistoria y de cómo todo dogma o sistema de ideas con pretensiones sobrenaturales debe su origen a antiguos relatos poéticos, los cuales, posteriormente, mediante un proceso de abstracción (de vaciado) devienen en mero ritual, en la repetición hueca y sin vida de una acción que en los orígenes tuvo por motor el aliento de la Imaginación o Genio Poético:

The ancient Poets animated all sensible objects with Gods or Genuises, calling them by the names and adorning them with the properties of woods, rivers, mountains; lakes, cities, nations, and whatever their enlarged & numerous senses could percieve.

(The Marriage, plate 11)

Conviene resaltar el hecho de que, para Blake, estos poetas -cuyo rumor se pierde en los prolegómenos de la Historia- se hallaban dotados de unos medios sensoriales que rebasaban no sólo en número sino también en magnitud a los del hombre histórico. Se trata, pues, de los hombres de la Edad de Oro, la edad anterior a la caída y de cuya presencia en la imaginación de la Antigüedad dieron buena cuenta los poetas clásicos o incluso filósofos como Platón. La memoria que la cultura griega guardaba del mito de la Edad de Oro perduró a través de obras como **Los Trabajos y los Días**, de Hesíodo, para después reaparecer en poetas como Luciano, Plutarco, Virgilio, Séneca, Boecio, y otros. El mito ofrece una visión de la caída moral de la humanidad, desde una supuesta Edad de Oro o <<estado de la

naturaleza>> en la que la fe y la justicia reinan y no se conocen la maldad ni los sufrimientos porque se vive en una eterna primavera en la que la tierra rinde sus frutos sin necesidad de ser cultivada; hasta que, después que Júpiter precipitara a Saturno en los abismos, se inicia una Edad de Plata, mucho menos dichosa que la anterior, y en la que aparecieron las cuatro estaciones, viéndose los hombres obligados a recogerse en cuevas y cabañas, así como a iniciarse en los trabajos agrícolas para procurarse el sustento. En la Edad de Bronce los hombres <roídos de instintos feroces empezaron a desear las guerras>>; sin embargo no llegaron todavía al estado de decadencia propio de la Edad de Hierro, en la cual hubo <<un desbordamiento general de vicios: el pudor, la buena fe, la verdad, fueron desplazados por el fraude, la traición, la violencia y una avaricia insaciable>> (5).

En el *Critias*, Platón relaciona el mito de la Edad Dorada con la pérdida de la Atlántida y con la figura de Atlas, un gigante o Titán que carga el mundo a sus espaldas, imagen perfecta del caído Albión y que Blake representaría en las láminas de *The Book of Urizen* (fig.6). Según

Platón, la isla de la Atlántida fue fundada por Poseidón, cuyo primogénito era Atlas; esto se corresponde con la tradición inglesa, preservada por Spenser (fuente renacentista de la que se surte Blake), de que Albión, el epónimo ancestral de Inglaterra, era hijo de Neptuno (6):

The giant Albion, was Patriarch of the
Atlantic; he is the Atlas of the Greeks,
one of those the Greeks called Titans.

(A Descriptive Catalogue)

En sus poemas proféticos, Blake hace varias versiones de la caída del titán Albión, pero todas ellas bajo la característica invariable de que el gigante pasa de un estado activo de energía productiva o creativa a otro de absoluto hundimiento en la pasividad del caos onírico, el cual le hace contemplar la naturaleza o mundo que le rodea con auténtico terror: este es el estado ordinario de la humanidad. La caída da comienzo en Beulah (topónimo hebreo que procede de Isaías y que significa "tierra de matrimonio", lo que indica que se ha cumplido la división de los sexos), que se identifica con el jardín edénico de la Biblia, en donde el hombre da

el paso fatal de concebir un mundo objetivo independiente de él mismo (prueba el fruto del Arbol de la Ciencia), es decir, de realizar una ideación de la realidad, tomando así a la naturaleza, a su propia creación, por objeto de estudio, por un **Female Will** ("voluntad femenina", externa e independiente de él mismo) o "Madre Naturaleza" que a medida que va tomando realidad (en la ficción o sueño de Albión) se torna más lejana, hostil e incomprensible. El retorno al Paraíso, a la Edad Dorada, supone pues un abandono de la ilusión (filosófica y científica) de que pueda haber una <<realidad objetiva>> externa al hombre.

La caída de Albión se representa, por tales razones, como un enorme cataclismo mental que, naturalmente, tiene su paralelo en el orden geológico. La mente del gran patriarca de la Atlánida se sumerge en la pasividad, al tiempo que la propia isla es barrida por las aguas del océano, símbolo del caos. Las Islas Británicas quedan como vestigio de la catástrofe. De aquí que, en la "imaginación" de Blake, el movimiento insurgente de las colonias americanas contra la tiranía del gobierno británico venga a signifiar el alba de una

nueva era, nada menos que el resurgir de la Atlántida sobre las olas del mar y el despertar del titán Albión.

En **A Vision of the Last Judgement**, una descripción que Blake realizó en 1810 de sus pinturas, leemos:

on the right...an Aged patriarch is awakd
by his aged wife <He is Albion our
Ancestor <patriarch of the Atlantic
Continent> whose History preceded that of
the Hebrews <& in whose Sleep < or Chaos>
Creation began... <the Aged Woman is
Brittania the Wife of Albion Jerusalem is
their Daughter>.

En **Jerusalem**, las alusiones al tema de la Atlántida son numerosas; algunas sorprenden por su belleza, otras causan extrañeza por los fenómenos que se describen:

In one night the Atlantic Continent was
caught up with the Moon,

And became an Opake Globe far distant clad
with moony beams.

(49: 19-20)

The Atlantic Mountains where Gigants dwelt
in Intellect;

(50: 1)

And thou America! I once beheld thee but
now behold no more

Thy golden mountains where my Cherubim &
Seraphim rejoicd

Together among my little-ones. But now, my
Altars run with blood!

(79: 53-55)

La revolución americana era para Blake la consecuencia lógica del desarrollo adquirido por el protestantismo radical en Inglaterra (7). Su triunfo, por tanto, era un triunfo del intelecto, el cual venía a reforzar la unión espiritual entre ambos pueblos ante su común enemigo: el tiránico Jorge III; lo que en el orden imaginativo debía interpretarse como el inicio de la reparación de la brecha oceánica que separa

ambos mundos. La claudicación de las colonias y su posterior sometimiento al poder real hubiera significado la pérdida de una <<porción del infinito>>; Blake lo deja bien claro en el poema **America:**

The citizens of New York closed their
books and locked their chests:
The mariners of Boston drop their anchors
and unlade;
The scribe of Pennsylvania casts his pen
upon the earth;
The builder of Virginia throws his hammer
down in fear.
Then had America been lost, o'erwhelm'd by
the Atlantic,
And Earth had lost another portion of the
infinite,
But all rush together in the night in
wrath and raging fire.

(14: 13 - 19)

El enfrentamiento entre anarquistas y estatistas se remonta a los albores de la Historia. El primer Estado realmente reconocible no aparece

hasta el 3000 a.C. en Mesopotamia. Pero lo sorprendente del caso es que también se originará por aquella misma época en Mesoamérica y que, probablemente, lo mismo pueda decirse de los tempranos Estados del valle de Indo, de China y de Perú (8). Habida cuenta de las escasas posibilidades de que hubiera algún tipo de difusión o contacto entre los mismos, esta extraña sincronicidad en el nacimiento de los Estados originarios, o <<prístinos>>, nos lleva de nuevo a considerar el alcance del mito de la caída.

Tanto el liberalismo como el marxismo sostienen teorías esencialmente evolucionistas de los orígenes del Estado. Ambos consideran que la mayor complejidad social resultante del paso del modo de vida de los cazadores a la <<revolución neolítica>>, condujo a la creación de éste. El liberalismo, basándose en la formulación clásica de John Locke en **Two Treatises of Government** (9), concibe la aparición del Estado desde una perspectiva puramente funcional, como la creación de un órgano destinado a cumplir objetivos comunes. El marxismo, sin embargo, al plantearse el problema de quién echó a perder la sociedad igualitaria

primitiva permitiendo el nacimiento de las clases, sugiere que el estado está hecho por y para una clase dirigente (teoría que como veremos, está más de acuerdo con lo que Blake dirá en **The Marriage**; en contraste a la tesis de Locke, que se aleja totalmente, como ya había esperar). En todo caso, ambos parten del mensaje oculto en todo evolucionismo, y es que los pueblos primitivos **necesitaban** el Estado. Por suerte, la investigación reciente ha invalidado esta justificación. El libro de Marshall Sahlins **Stone Age Economics** (10) popularizó el descubrimiento antropológico general <<de que los cazadores recolectores no necesitaban - y no necesitan- la agricultura, y no digamos el Estado>>. Estos pueblos -de forma notable los indios norteamericanos- dedicaban unas pocas horas diarias al trabajo formal, con lo que disponían de ocio y vivían con desahogo; pese a que conocían la agricultura, no la adoptaron por considerar que disminuiría su ocio y les ataría a rudos trabajos. De cualquier modo, no hay una correspondencia total entre la adopción de la agricultura y la creación del Estado, ya que abundan los agricultores primitivos, aunque no los Estados primitivos.

Resulta obvio, por tanto, que el Estado no es natural, pero queda por despejar la incógnita de qué fue lo que condujo a que en ciertas sociedades se diera el <<enjaulamiento>> de los seres humanos en Estados. Hay en la actualidad dos corrientes que tratan de explicar este hecho.

La primera es de carácter esencialmente ecológico y relaciona la aparición del Estado con el surgimiento de la agricultura aluvial. (11)

La segunda corriente (12) ha acentuado los orígenes religiosos del Estado. Según Patricia Crone, el paso de la sociedad tribal a la organización coercitiva del Estado supone un cambio cualitativo tan enorme que sólo puede explicarse desde la perspectiva de que tal coerción fuese aceptada porque se ejercía, al menos en un principio, al servicio de la divinidad. Es posible, según esta autora, formular el elemento religioso de tal modo que se convierta <<en una parte necesaria de cualquier explicación del Estado>>. La organización tribal, más o menos igualitaria, está basada en relaciones de parentesco que sustentan

como norma de convivencia un cierto sentido común. El Estado, por contra, se sitúa en una esfera que está por encima de la **tradición**, y se constituye recurriendo a exigencias cuyo origen se cree sobrenatural. Los datos obtenidos sobre Mesopotamia apoyan esta teoría y confirman el hecho de que la forma más temprana de Estado fue lo que en toda lógica se denomina <<la economía del templo>>. Todo lo cual condujo al surgimiento de las castas sacerdotales y al paulatino establecimiento de una desigualdad social que la compleja maquinaria estatal, abstracta ya desde su misma génesis, exigía. El <<enjaulamiento ecológico>> antes comentado se completaría con esta tesis, especialmente en lo que se refiere a Mesopotamia, en donde contribuiría a explicar la pérdida de los lazos tribales. Sin embargo, no explica la aparición de los dioses, tan notablemente duros, de Mesoamérica. Lo que induce a pensar que una buena dosis de <<temor y temblor>> kierkegaardianos se hace necesaria en toda verdadera religión estatal.

La economía del templo se halla presente en toda organización estatal; desde las más antiguas, como acabamos de ver, a las más modernas,

en donde, mediante un proceso de refinamiento y sofisticación que ha llevado siglos de Historia, el primitivo vacío del **sancta sanctorum**, tan celosamente envuelto en el misterio por las castas sacerdotales, ha acabado al fin mostrando su verdadero rostro, sin tapujos, absorbido en su omnipotencia, no siendo otro más que la doble faz **(Reasoning upon its own Dark Fiction/In doubt which is Self Contradiction)** (13) que componen Capital y Estado, cuya asimilación y síntesis fue presentida y temida por los profetas del pueblo desde la más remota antigüedad. Oscura y agria ficción, o abstracción, que subsume lo singular en concepto (14) (convierte a la cosa en signo para después, como en una operación lingüística, dotar a ésta de facticidad, completándose así el ciclo espiritual de la miseria que conlleva la aparición del dinero) y establece el **vacío** como único factor diferencial entre los individuos. El resultado es un mundo atomizado, al estilo del de Demócrito -precursor de la mecánica celeste de Newton y de su **simple visión-** en el que el gozoso y libre fluir de nuestras almas plurales (o de nuestros **enlarged & numerous senses**, según Blake) queda convertido en la relación rígida y mecánica entre átomos que flotan en el vacío.

Queda de este modo convertido el pueblo, siempre indefinido e imoredecible a la vez que sabio e imaginativo, en rebaño, en masa contable de individuos. La obsesión de todo Estado que se precie de tal por el recuento de cabezas (así los famosos censos que la Historia registra) es notoria. Pero no lo es menos su capacidad para, aprovechando mitos y creencias populares que son producto de la imaginación colectiva, forjar el dogma y la ley (moral) que conviene a sus intereses, mediante un proceso de conceptualización de este material poético original. El Estado actúa pues a modo de siniestro taxidermista, vaciando de contenido los semantemas y mitemas que una vez fueron motivo de gozo e inspiración para las gentes, hasta convertirlos en esa su negación que es el ritual de las religiones establecidas. Concluido el proceso de asimilación de toda esa vida que atentaba contra su mentira, el Estado queda <<libre>> para proseguir con su mefistofélica tarea de vivir a sus súbditos y administrarles la muerte. Blake, a quien este proceso no pasará inadvertido, dejó constancia de él en **The Marriage**. Volviendo a su discurso de la lámina 11 en el que se habla de cómo los antiguos poetas daban vida o dotaban de alma a todos los

objetos sensibles bajo el patrocinio de genios y dioses, leemos seguidamente:

And particulary they studied the genius of each city & country, placing it under its mental deity;

Till a system was formed, which some took advantage of, & enslav'd the vulgar by attempting to realize or abstract the mental deities from their objects: thus began Priesthood;

Choosing forms of worship from poetic tales.

And at length they pronounc'd that the Gods had order'd such things.

Thus men forgot that All deities reside in the human breast.

(The Marriage of Heaven and Hell, plate 11)

Este texto de **The Marriage** es en esencia un manifiesto libertario y se anticipa en poco menos de un siglo a lo que en su día dirán los grandes teóricos del movimiento anarquista: Proudhon, Bakunin y Kropotkin. Porque si en todos ellos hay un punto común del que emanan sus

diferentes teorías, éste es la premisa básica de que el hombre contiene de un modo natural en sí mismo todos los atributos necesarios para poder llevar una vida libre en concordia con sus semejantes. No piensan que el hombre sea naturalmente bueno, pero sí están convencidos de que es sociable por naturaleza y de que posee un sentido immanente de la justicia que le distingue del resto de los seres vivos. En palabras de Proudhon (15):

An integral part of a collective existence, man feels his dignity at the same time in himself and in others, and thus carries in his heart the principle of a morality superior to himself. This principle does not come to him from outside; it is secreted with him, it is immanent. It constitutes his essence, the essence of society itself. It is the true form of the human spirit, a form which takes shape and grows toward perfection only by the relationship that every day gives birth to social life. Justice, in other words, exists in us like love, like

notions of beauty, of utility, of truth,
like all our powers and faculties.

Es una constante en todos los teóricos del Anarquismo el rechazo casi visceral hacia toda forma de convención coercitiva impuesta desde el poder político. Y los que intentan establecer leyes abstractas e inamovibles, o crear lo que Godwin llamaba <<instituciones positivas>> son vistos como verdaderos enemigos de la sociedad. El énfasis puesto en el carácter prehumano y natural de toda sociedad libre, así como su condición afectiva de impulso interior que no parte de intereses de tipo personal sino del anhelo de una comunidad libre (lo que enseguida lleva a pensar, no sin razón como veremos, en los movimientos reformistas de la religión interior: familistas, alumbrados, iluminados, etc) se traduce en la condena absoluta al Contrato Social de Rousseau. La fría noción de una sociedad basada en el simple intercambio de intereses entre individuos atomizados es substituida por otras propuestas basadas en una cierta mística del impulso popular, tales como el **mutualismo** de Proudhon; el **Individualismo anarquista** de Marx Stirner (o Unión de los Egoístas en el

respeto mutuo); el colectivismo de Bakunin; hasta llegar a la década de 1870 en que Kropotkin y sus seguidores llevarán las cosas aún más lejos al proponer un tipo de comuna en la que el sistema de salarios deja de existir para dar paso y revivir la idea -ya anticipada por Thomas Moro en su *Utopía*- de un comunismo literal en el que a cada cual se le permite abastecerse de un almacén común, de acuerdo a sus propias necesidades: <<tomar de cada cual según sus medios y dar a cada cual según sus necesidades>>; este es el lema.

Ya habíamos visto cómo en la edad moderna la primera sistematización escrita en torno a la idea de una sociedad igualitaria aparece en la célebre obra de Moro (1516), al tiempo que señalábamos su capital incidencia en el ulterior desarrollo de esta idea. No ha de extrañar, pues, este retorno de Kropotkin a las viejas raíces. Esta peculiar combinación de una visión moral de la comunidad libre junto con una crítica acerba a la sociedad presente comienza a despuntar gradualmente tras el colapso del orden medieval (16). Dicho colapso llevará de una parte al surgimiento de los nacionalismos y a la consiguiente aparición del

moderno Estado centralizado, provisto de una maquinaria burocrática cada vez más ambiciosa en su empeño por controlar y de ser necesario estrangular cualquier brote de libertad que tanto en el plano político como religioso pudiera alborear en la imaginación de sus súbditos. Pensemos, sin ir más lejos, en la España de Felipe II, en donde la presencia de un Estado imperial gobernado por burócratas formados en un credo estatista (el Santo Oficio, por ejemplo) dará oportunidad al surgimiento de un verdadero Leviatán que acabará por frustrar definitivamente las expectativas de tolerancia religiosa acariciadas durante la Reforma por hombres como Ximénez de Cisneros, Erasmo o Juan de Valdés. Pero será esta otra tendencia, precisamente, la segunda consecuencia derivada del fin del feudalismo medieval.

La sujeción ideológica que todo Estado impone a sus súbditos, no escapó a Blake quien, con su habitual clarividencia, también alude al caso de España (o de <<la dorada España>>, según acostumbraba a decir). En "A song of Liberty", poema con el que cierra **The Marriage**, sintetiza el drama de la siguiente manera:

1. The Eternal Female groand! it
was heard over all the Earth;
2. Albions coast is sick, silent;
the American Meadows faint!
3. Shadows of Prophecy shiver along
by the lakes and the rivers and
mutter across the ocean: France
rend down thy dungeon;
4. Golden Spain, Burst the barriers
of old Rome;
5. Cast the keys, O Rome, into the
deep down falling, even to
eternity down falling,
6. And weep!

Esta tendencia contraria a la hegemonía del Estado que aparece con la Reforma tendrá seguidores en todos los países de Europa. No es momento de hacer aquí un recuento pormenorizado de los mismos, pero ya que hemos citado a Moro como antecesor en cierta medida del anarquismo del s.XIX, lo mismo podría decirse de Rabelais y de su hermosa utopía de la Abadía de Thelème, sostenida sobre un lema tan de corte libertario como <<¡Haz lo que quieras!>>.

La tradición del <<Evangelio Permanente>>, que conforma el espíritu de las sectas radicales inglesas de finales de la década de 1640, hunde sus raíces en las ideas del abad Joaquín de Fiore, fundador del convento de San Juan de Fiore en Calabria (s.XII), cuna de los floriacenses. Bien puede tenerse a este monje como un verdadero precursor de la espiritualidad libre e incluso de los anarquistas del s. XIX. Joaquín postula una idea de progreso, según la cual la culminación lógica de los tiempos consistiría en la vuelta del hombre a un nuevo paraíso. Para ello, divide la Historia en tres partes o etapas, cada una de las cuales se corresponde con una persona de la Santísima Trinidad. La primera, la del Padre, es el tiempo de la servidumbre a la letra y a la ley, y se identifica con el Antiguo Testamento, visto como el predominio de la Ley Moral. Después vendría el reino cristiano del Hijo en el Nuevo Testamento, que sería la etapa de la fe y la obediencia filial; tiempo de los clérigos. Finalmente, llegaría la plenitud de los tiempos, preparada por San Benito, la cual era inminente y alcanzaría su auge en 1260 (17). Se abre así el periodo de libertad del espíritu (tiempo del <<Evangelio Eterno>>, según Apoc. 14,6), en el que

las escrituras se mostrarían bajo una luz completamente nueva y todo cristiano se vería capaz de desentrañar su sentido espiritual prescindiendo de todo dogma y con la sola ayuda de su conciencia. Nos hallamos, pues, ante la idea de la religión interior, ante la noción del hombre como portador de un espíritu inmanente que nace del amor y le libera de toda ley, tal y como veíamos en Proudhon. Partiendo de la misma premisa, Joaquín llega a idénticas conclusiones que los anarquistas, es decir, postula que toda institución, incluida la Iglesia, debe desaparecer, como forma imperfecta que es (en este mismo sentido, Joaquín habla del Estado, el derecho, la ciencia y la sociedad).

Es evidente que la **utopía** de Joaquín de Fiore impregna todas las ideas esenciales de los Ranters del s.XVII (18), a través de antinomianistas como Tobias Crisp y John Saltmarsh, o bien ese otro filtro tan sugestivo que es la obra de Jacob Bohme, con sus tres edades llamadas del Cardo, la Rosa, y el Lirio. De todos modos, los críticos se muestran muy severos a la hora de aceptar una línea de transmisión directa entre las ideas floriacenses y

aquellas otras de Bohme, los Ranters y William Blake (19).

Pero en cualquier caso resulta innegable que dicha tradición influyó de manera profunda en las sectas del mencionado periodo, especialmente en todas aquellas que se fundamentaban sobre la idea de la <<luz interior>> (anabaptistas y cuáqueros) y de cuyo alcance histórico da fe la obra de Tolstoy, de raíz también anarquista, y que se aproxima en gran medida a la noción de que el sentimiento de justicia sea inmanente en el hombre. Otra secta inglesa del periodo revolucionario -sobre la cual nos extenderemos más adelante- que recibe el influjo del <<Evangelio Permanente>> son los Diggers (o <<excavadores>>: pronto veremos por qué), cuyo líder, Winstanley, anunciaba en 1648 la llegada de una <<Nueva Era>> en la que por la autoridad de los apóstoles y los profetas se daría paso al tiempo en que <<el Señor mismo, que es el Evangelio eterno se manifestaría para gobernar en la carne de su hijos y de sus hijas>> (20). Winstanley, en un arranque profético no desprovisto de lucidez, preveía que la nueva edad sería una <<Edad de la Razón>>.

Para la mayoría de estas sectas, Cristo y sus apóstoles constituían el paradigma de toda sociedad libre, atribuyendo así a la narración evangélica connotaciones claramente precursoras, al tiempo que modélicas, de su propio movimiento libertario. Una actitud en ningún caso excepcional, ya que cobrará amplia difusión entre los anarquistas del s.XIX, sobre todo en tolstoyanos como el francés Lechartier con sus afirmaciones de que <<el verdadero fundador del anarquismo era Jesús... y la primera sociedad anarquista fue la que fundaron los apóstoles>> (21). El enfrentamiento entre ley moral y evangelio eterno, entre Nuevo y Viejo Testamento, está en la base de todos los movimientos reformistas del s.XVI y se prolonga más allá de éste en los movimientos radicales de los siglos XVII, XVIII y XIX. La figura de Cristo, como ya se dijo, aparece envuelta en una aureola de rebeldía; cada uno de sus actos lleva implícito el sello de la subversión y supone un atentado contra los convencionalismos que nublan la visión e impiden la libre expansión de potencias imaginativas; frente a la ley del pecado se alza el perdón de los pecados:

Mutual Forgivness of each Vice
Such are the Gates of Paradise
Against the Accusers chief desire
Who walked among the Stones of Fire
Jehovahs Finger Wrote the Law
Them Wept! then rose in Zeal & Awe
And the Dead Corpse from Sinais heat
Buried beneath his Mercy Seat
O Christians Christians! tell me why
You rear it on your Altars high
(For the Sexes. The Gates of Paradise. Prologue)

El dios de los judíos es para la Imaginación nada más que otra versión del viejo **Nobodaddy (Papinemo)**; un dios cruel y castigador con aires de contable, que va anotando en el libro del debe y el haber los vicios y virtudes de cada cual, para luego establecer un balance final del que, a tenor de sus inhumanas exigencias, resulta casi imposible salir indemne. Es por esto que Blake a menudo presenta a **Urizen** garrapateando incansable en su libro de bronce (fig.7), igual que un sucio banquero, igual que un profeta de la Ley (ambas imágenes se funden en una sola de modo totalmente intencionado). Jesús era el amigo de los

publicanos, las prostitutas, los ciegos, los mendigos, y de todo aquel que mostrase limpieza de corazón, es decir, de todo aquel capaz de actuar mediante impulsos, al margen de toda regla, mostrando una absoluta despreocupación respecto de los perjuicios que tal actitud le pudiera acarrear. Esta es la voz de la sabiduría infernal -la voz que clama en el desierto- que siempre desafía al miedo (a la muerte); la voz del diablo (para el estatista todo libertario es un demonio) que arroja sus axiomas como dardos incendiarios contra la pálida faz del prudente legislador:

The road of excess leads to the palace of
wisdom.

Prudence is an ugly old maid courted by
Incapacity.

He who desires but acts not, breeds
pestilence.

(The Marriage.<<Proverbs of Hell>>)

La imolacable actitud del réprobo evangelio hacia toda postura de compromiso con la ley establecida implica una buena dosis de altanería y orgullo que niega de plano lo que comúnmente se

entiende por **humildad cristiana**. Contraviniendo la enseñanza de los místicos y de la misma Iglesia (nos referimos a cualquier Iglesia cristiana), Blake rechaza cualquier atisbo de humildad religiosa y se muestra partidario de un <<corquillo honrado>> (**honest pride**), que no es otro sino aquel del que hace gala el Jesús evangélico frente a la hipócrita humildad de gobernantes y fariseos, la cual denuncia abiertamente sin preocuparse de las consecuencias:

For he acts with honest triumphant Pride
And this is the cause that Jesus died
And he did not die with Christian Ease
Asking Pardon of his Enemies
If he had Caiphas would forgive
Sneaking submission can always live
He had only to say that God was the devil
And the devil was God like a Christian Civil

(**The Everlasting Gospel**)

Esta inversión de papeles entre dios y el diablo, o entre potestades angélicas y diabólicas, las más de las veces llevada a cabo con una buena carga de ironía, es constante en la obra de Blake, sobre todo a partir de **The Marriage**. Lo

que en **The Everlasting Gospel** se nos da a entender es que la tarea de Jesús, como la de todo disidente respecto de los poderes establecidos, consistió en una reiterada subversión de todos aquellos valores sobre los que se fundamentaba la sociedad judía de su tiempo, sin dejar resquicio alguno al compromiso, el cual es descartado por inútil. Las palabras que Blake pone en boca de José de Arimatea, son taíantes a este respecto:

What can be done with such desperate Fools
Who follow after the Heathen Schools
I was standing by when Jesus died
What I call'd Humillity they call'd Pride

(the Everlasting Gospel. Preface -n-)

Tanto místicos como religiosos cometen el error de no hacer distinción alguna entre humildad y autohumillación. Pero Blake sí se preocupa por establecer una clara separación entre ambas. Muestra una disconformidad total con la tendencia ascética de rebajarse uno mismo para obtener los favores del dios; sin embargo, respeta sobremanera lo que él llama <<True humility>>... <<the desire of being unnoticed, unobserved in your

acts of virtue>> (22). Y en sus anotaciones al libro de Lavater, en donde se habla de la humildad como condición previa al amor, Blake sentencia: <<Pride may Love>>. Comparemos, finalmente, la voz divina que escucha una mística como Santa Catalina de Siena ("...Humillándote... me conocerás...") con la voz del dios de Blake:

If thou humblest thyself thou humblest me
Thou also dwellst in Eternity
Thou art a Man God is no more
Thy own humanity learn to adore

(The Everlasting Gospel)

Va viéndose a las claras, de momento, que la disparidad entre ambas posturas, la de Blake y la de los místicos, no deja lugar a dudas. Sobre todo en su relación con el dogma, pues mientras de los místicos bien puede afirmarse -salvando unas pocas excepciones- que su cometido histórico es el de reforzar el dogma, nunca destruirlo, no puede decirse otro tanto de Blake que, por el contrario, insiste abiertamente en la deificación del hombre. Si toda deidad reside en el corazón humano y, además, <<God becomes as we are, that we may be as he

is>> (Dios se convierte en lo que somos para que nosotros podamos convertirnos en lo que él es), **There is No Natural Religion** (b), parece evidente que el Jesús de Blake no es el Verbo que se hace Carne sino la Carne convertida en Verbo (23). Su concepción de la divinidad dista mucho de parecerse a la ortodoxa, con su dios frío, calculador y sobre todo celoso guardián de la Ley Moral. Antes bien, el Jesús de Blake es el ángel rebelde, identificado con el espíritu de toda revolución, a quien llamará Orc (anagrama significativo del término latino *cor*), y que no sólo no ha venido a sancionar la ley sino a destruirla, denunciando con gesto airado y arrogante la hipocresía de los poderosos:

If he had been Antichrist Creeping Jesus
Hed have done any thing to please us
Gone sneaking into Synagogues
And not usd the Elders & Priests like
dogs
But Humble as a Lamb or Ass
Obeyd himself to Caiaphas
God wants not man to Humble himself
This is the trick of the ancient Elf
This is the Race that Jesus ran

Humble to God Haughty to Man
Cursing the Rulers before the People
Even to the temples highest Steeple
(The Everlasting Gospel)

El enfrentamiento entre Ley y Amor, o entre la abstracción que es muerte de las cosas y el impulso arrollador procedente de los infiernos de la energía, se resume en el plano de la facticidad al modo de una absoluta incompatibilidad entre ambos: donde se da el uno no puede darse el otro, y viceversa. Por tanto, si Jesús representa el Amor, siendo hijo de este mismo Amor ha de quebrar la pétrea Ley desde su cuna; ha de ser el fruto de un amor ilícito, el hijo de una adúltera ya que, en buena lógica, todo amor es ilícito por la misma razón que toda ley es abstracta. El intento ortodoxo de reconciliar ambos extremos en la institución del matrimonio (o de la pareja) muestra su inutilidad y su contradicción al provocar de hecho una reacción que, ahora sí, justifica plenamente sus temores: la prostitución. Es un axioma que todo legislador provoca por sí mismo el crimen del que intenta protegerse:

Prisions are built with stones of Law,
Brothels with bricks of Religion.

(The Marriage. Proverbs of Hell)

Así pues, el Jesús del evangelio eterno transgrede la ley de Moisés desde el mismo momento de su concepción; esta ley es la castidad:

Was Jesus Chaste or did he
Give any Lessons of Chastity
The morning blusnd fiery red
Mary was found in Adulterous bed
Earth groand beneath & Heaven above
Trembled at dicoverly of love

(The Everlasting Gospel -f-)

La independencia de Blake respecto de todo canon religioso se basa esencialmente en un antropomorfismo radical. Como él mismo dijo, <<Man can have no idea of anything grater than Man, as a cup cannot contain more that its capaciousness>> (El hombre no puede concebir nada más grande que él mismo, igual que una copa tampoco puede contener más de su capacidad) (24). En tanto que todo misticismo parte del dualismo insalvable entre un mundo natural

y otro sobrenatural, o entre el cuerpo y el alma, asociando todo lo malo al primero y asignando toda bondad al segundo, Blake no se deja atrapar por esa dicotomía, que interpreta como falsa, por cuanto en su intento de reafirmar determinadas potencias del ser humano ha de anular otras no menos esenciales. Blake no admite más autoridad que la del hombre actuando al completo, sin mutilaciones de ninguna especie, y contempla el problema del mal bajo la perspectiva de una errónea organización de sus energías (el caos al que han sucumbido los Cuatro Zoas); de donde se deduce, primeramente, que todo hombre posee desde su nacimiento cuantos elementos necesita para alcanzar su plenitud (para llegar a la percepción del infinito: <<If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is: Infinite>> *The Marriage*) sin necesidad alguna de automutilarse, de desechar una facultad en favor de la primacía de otra, tal y como hacen místicos y religiosos, los cuales concentran todos sus esfuerzos en anegar los sentidos a la espera de unas bodas espirituales con un dios abstracto e increado. En segundo término, se produce una reconsideración del mundo, primero como parte integrante del mismo Hombre y luego como escenario

imprescindible en el que éste debe realizar su transformación, y cuyo resultado no ha de ser otro más que una integración de sí mismo y de todas sus potencias armonizadas tal que la necesidad de cualquier tipo de autoridad se desvanezca por sí misma. Cuando Blake declara que <<sin contrarios no hay progreso>> está apelando a un proceso dialéctico en el que todo debe tener cabida (hasta lo más ruín que pueda concebirse) para de este modo dar posibilidad a que el error (no el mal), que es energía infrautilizada, pueda transformarse en algo provechoso para la felicidad humana. Se trata pues de crear un sistema sin sombras, en el que nada es desechado, o condenado, por hostil o impuro, excepto la propia negación; se condena la condena, nada más.

Las demandas de los místicos apuntan siempre hacia una retracción de la realidad. En *The Cloud of Unknowing* (el texto místico inglés por excelencia; s.XIV), el aspirante a la unión hipostática, tras superar una etapa purgativa, ha de impedir cualquier perturbación que, procedente del exterior, pueda enturbiar su estado de recogimiento. Por ello, el neófito debe hacer lo posible por interponer una <<nube del olvido>> entre él y el

mundo exterior, el mundo de las criaturas. Por su parte, San Agustín, habla del acallamiento de los sentidos y de todas las facultades en una sistemática negación del mundo natural y en aras de un mundo espiritual que se presenta como la suma autoridad. De este modo, todo misticismo, en su acepción más pura, afirma la validez y accesibilidad de un mundo sobrenatural y niega por contra la validez incluso relativa del mundo natural. Tal es el caso del misticismo oriental y helenístico, los cuales no conceden ningún viso de realidad a la naturaleza; en el catolicismo, la trascendencia del mundo espiritual se complementa sin embargo con la inmanencia, una doctrina que otorga cierta validez a la naturaleza. En cualquier caso, el rechazo al mundo que impregna la teología cristiana parte de los neoplatónicos, e incluso del propio Platón en *La República*. Como observa Whitehead:

<< In the hands of theologians both in the Middle Ages and in the first period of its supersession, the Platonic-Christian tradition leant heavily towards its mystical religious side. It abandoned this world to the Evil Prince thereof, and

concentrated thought upon another world and a better life. Plato himself explicitly considers this solution at the end of his dialogue, the **Republic**. But he there gives it another twist to that adopted by later theologians. He conceives the consciousness of the wise in the temporal world. Thus for Plato, at least in his mood when he concluded this dialogue, the joy of heaven is realizable on earth: the wise are happy. Theoretically, this doctrine also tinged mediaeval Christianity. But in practice there has always been the temptation to abandon the immediate experience of this world as a lost cause. The shadows pass - says mystical Religion. But they also recur and recur - whispers the Experience of Mankind. Be tranquil, they will end- rejoins Religion. The mystical religion which most whole-heartedly adopts this attitude is Buddhism. In it despair of this world is conjoined with a program for the world's abolition by a mystic tranquillity. Christianity has wavered

between Buddhistic renunciation, and its own impracticable ideals culminating in a crude Millennium within the temporal flux. The difference between the two consists in the difference between a program for reform and a program for abolition. I hazard the prophecy that that religion will conquer which can render clear to popular understanding some eternal greatness incarnate in the passage of temporal fact>> (25).

Estas conclusiones de Whitehead nos pueden acercar a las del propio Blake, en tanto que éste último creía firmemente que <<a Man may be happy in This World>> (un hombre puede ser feliz en este mundo) (26), contraviniendo a quienes postulaban que la felicidad no estaba hecha para los mortales, y añadiendo que <<every man may converse with God & be a King & Priest in his own house>> (cualquier hombre puede conversar con Dios y ser un Rey y un Sacerdote en su propia casa).

Desviándose de la corriente mística, Blake no sólo no propone una retracción de la

realidad del mundo temporal sino, muy al contrario, una revalorización de la misma; no se trata ya de anegar los sentidos buscando el silencio interior sino de recuperarlos de cara a una mejora del <<gozo sensual>> (lo que descarta de una vez por todas cualquier clase de ascetismo), un renacer de las potencias energéticas del hombre y que pertenecen al cuerpo: el gozo de los sentidos es para Blake el alimento del intelecto. La voz del diablo lo explica de este modo:

2. Energy is the only life and is from the Body
and Reason is the bound or outward
circumference of Energy.

3. Energy is Eternal Delighth.

(The Marriage, plate.4)

Conviene señalar que el proceso funciona sólo cuando ambos términos opuestos -energía y razón- son de naturaleza impersonal. Su libertad estriba, por tanto, en que pueden interactuar según su propias leyes, de acuerdo a un gobierno de las cosas mismas, sin la intervención de una voluntad subjetiva, o razón privada, que intente

ejercer una influencia determinante en el proceso. La aparición de una voluntad dominante daría al traste con el equilibrio de fuerzas sobre el que se sustenta el sistema, provocando el caos y tornándolo inútil.

Tanto el místico como el escéptico caen en este error. Y, si se piensa bien, no resulta tan paradójico el que los dos, pese a seguir caminos diferentes, lleguen en la práctica al mismo fin: un reforzamiento de la ortodoxia. Por tal razón, Blake critica a Gibbon y Hume, porque otorgan a la Razón un dominio que no le corresponde, falseando otra vez la realidad y cercenando así la posibilidad de una mejora de los asuntos humanos. Los deístas son, en última instancia, defensores del Imperio, al tiempo que hipócritas partidarios de una razón privada (**Rational Power**, en Blake) que se autojustifica en vagas generalizaciones sobre el bienestar y la justicia, en abstracciones, que niegan la singularidad de las cosas (o **Minute Particulars**), que es donde se revela la verdadera identidad, y dando paso a que prevalezcan una vez más las arbitrariedades y errores propios de todo dogma:

He who would do good to another, must do
it in Minute Particulars
General Good is the plea of the scoundrel
hypocrite & flatterer:
For Art & Science cannot exist but in
minutely organized Particulars
And not in generalizing Demonstrations of
the Rational Power.
The Infinite alone resides in Definite &
Determinate Identity
Establishment of Truth depends on
destruction of Falshood continually
On Circumcision: not on Virginity, O
Reasoners of Albion
(Jerusalem, 55:60-66)

Estos razonadores de Albión a quienes
Blake increpa, los filósofos deístas (Voltaire,
Rousseau, Gibbon, etc.), son los reformistas del
Estado, sus defensores, después de todo, ya que se
entregan a la labor de adaptar la maquinaria estatal
a los nuevos tiempos, según nuevas ideas, para que
así éste pueda seguir ejerciendo su dominio. Para
Blake son los nuevos defensores del estatus, los
nuevos fariseos:

Voltaire! Rousseau! You cannot escape my charge that you are Pharisees & Hypocrites, for you are constantly talking of the Virtues of the Human Heart and particularly of your own... But you also charge the poor Monks & Religious with being the causes of War while you acquit & flatter the Alexanders and Caesars, the Lewis's and Fredericks: who alone are its causes & its actors ...All the Destruction therefore, in Christian Europe has arisen from Deism, which is Natural Religion.

(Jerusalem, plate.52)

La conclusión es clara: la religión natural, o religión de estado, es la causa de todos los desórdenes y de las guerras; es la nueva máscara adoptada por los estatistas.

Por contra, paralelamente al desarrollo y exaltación de los Estados nacionalistas y de sus correspondientes dogmas, surge durante la última fase de la Reforma un cierto radicalismo religioso que, en el caso de Inglaterra, cristalizará en una serie de sectas que basándose en

la idea de la <<luz interior>> y rechazando toda forma de organización (heredadas al fin de los primeros brotes de libertad religiosa del s. XVI), y no digamos de jerarquización, preludian en gran medida las concepciones anarquistas de siglos posteriores. Se trata de una corriente desacorde con la cultura de las clases dirigentes (deísmo y dogmas positivistas) y que poco a poco van precipitando el siglo diecisiete inglés hacia una profunda toma de conciencia de los valores de libertad individual, tanto en el plano secular como en el religioso. El proceso culmina con la guerra civil y si bien es cierto que ambos bandos eran depositarios en igual medida de las ideas individualistas del Renacimiento, se observa un giro por parte de los independentistas -en franca oposición con los calvinistas- a poner un énfasis cada vez mayor en el valor de la propia conciencia como guía y patrón de las opciones morales y religiosas. El ejemplo más contundente de este culto barroco a la personalidad lo constituye, sin duda alguna, el Satán de Milton. Como explica Woodcock: <<Economic and social changes, the rise of early capitalism and the consolidation of the squirearchy, all pointed in the same direction, and combined to produce the state of

extreme political tension that led through rebellion to the first modern revolutionary dictatorship - Cromwell's prototype of the totalitarian state- but also to its contradiction>> (27).

NOTAS CAPITULO QUINTO

1. **Anarchism. Opus cit., p.35**
2. **Ibid., p.36**
3. **The Politics of Vision. William Blake.**
Opus cit., p.135
4. **Ibid., p.136**
5. **Horacio Capel. La física sagrada.**
(Ediciones del Serval, 1985), pp. 46-47
6. **Fearful Symmetry. Opus cit., p.126**
7. **The Ideas and Symbols of William Blake.**
Opus cit., p.31
8. **J. Hall y G.J. Ikenberry. El Estado**
(Alianza Editorial, Madrid 1993), pp. 36-
37
9. **Ibid.**

10. Ibid.
11. Como en el caso de Mesopotamia, donde las obras de irrigación, al implicar una mayor sujeción del agricultor a la tierra, lo convertiría más fácilmente en presa de un poder centralizado, altamente complejo, que abarcase la jefatura de todo el valle fluvial y acabara imponiéndose al modo coercitivo de cualquier Estado. Aún así, esta teoría sería válida tan solo en algunos casos particulares, dejando sin explicación al resto.
12. Patricia Crone. **The Tribe and The State;** en *El Estado. Opus cit.*, p.40
13. **The Everlasting Gospel.**
14. Eugenio Trias. **Meditaciones sobre el Poder** (Barcelona 1977), pp.35-36
15. **Anarchism. Opus cit.**, p.19
16. **Ibid.**, p.37

17. Johannes Hirschberger. **Historia de la Filosofía**, vol. I (Barcelona 1994), p.348
18. E.P.Thompson. **Witness against the Beast** (Cambridge U.P. 1993), p.24
19. **Ibid.**
20. **Ibid.**
21. **Anarchism. Opus cit.**, p.36
22. **The Politics of Vision. William Blake. Opus cit.**, p.61
23. **Ibid.**, p. 57
24. **Ibid.**, p. 65
25. **Ibid.**, pp.59-60
26. **Ibid.**, pp. 59 y 82
27. **Anarchism. Opus cit.**, p.41

CAPITULO SEXTO:

Del protestantismo radical a la revuelta romántica: el poeta como profeta.

Cuando en 1729 Voltaire se traslada a Inglaterra, en un a modo de exilio huyendo de su enemigo, el Chevalier de Dohan, encuentra allí a varios intelectuales eminentes (Congreve por ejemplo) que no dudan en prestarle su ayuda para facilitarle el acceso al conocimiento de las instituciones y cultura del país. Fruto de ello serán las **Cartas Inglesas**, una obra periodística no exenta de propaganda en donde Inglaterra aparece como la nación más avanzada de Europa, tanto en el plano científico y económico como en el político, especialmente en lo referente a la tolerancia. Voltaire no tuvo escrúpulos a la hora de comparar las excelencias británicas con los defectos y

desventuras de la rezagada Francia, poniendo un especial interés en la enorme proliferación de sectas político-religiosas que se daba en Inglaterra y tomando este hecho como un logro inequívoco del progreso: <<Un inglés -asevera Voltaire-, como un hombre libre, va al cielo por el sendero que prefiere>> (1). Pese a que la primacía de la Iglesia Anglicana era evidente (l'Eglise par excellence) y había conservado muchos elementos del ritual católico, como el de <<conceder una atención estricta a la recaudación de beneficios>> (2), lo cierto es que junto a ella aparecían y desaparecían un sin fin de sectas muchas de las cuales entraban en franca contradicción con los intereses de las clases gubernamentales. Ahí estaban los cuáqueros, por ejemplo, que habían fundado una colonia en el Nuevo Mundo, Pennsylvania, pactando con los nativos y logrando en poco tiempo <<un gobierno sin sacerdotes, una población sin armas y unos vecinos sin envidia>> (3). También estaban los Presbiterianos -demasiado estrictos para el gusto de Voltaire- y los Unitarios que, seguidores de la herejía de Arriano <<razonan más geométricamente de lo que nosotros lo hacemos>>, lo que debe interpretarse como más al estilo cartesiano (4). Y,

en fin, que no sin razón el sagaz Voltaire interpreta este aspecto de heterogeneidad en la sociedad inglesa como un signo irrevocable de avance y de progreso, lo que era muy deseable de ver en otras naciones de Europa.

Es posible que Voltaire exagerase en sus Cartas y que las instituciones británicas no fueran tan dignas de ser alabadas, pero no cabe duda de que en comparación con otros países de Europa (Francia y España, sin ir más lejos), Inglaterra podía presentarse a los ojos de cualquier extranjero como un oasis de tolerancia, o cuando menos como un fenómeno excepcional en cuanto al florecimiento de las libertades individuales. No en vano había sido el primer Estado-nación moderno en donde las gentes se habían apresurado a decapitar a un rey, desencadenando una revolución que si bien murió dando paso, como siempre, a una dictadura, tampoco fue inútil por cuanto permitió que fermentase un amplio estrato radical y disidente que iría tomando cuerpo en siglos posteriores.

Del torbellino de la guerra civil, y en pleno fragor de la misma, surgen aquí y allá

sectas disidentes de profundo contenido religioso, al tiempo que con una fuerte inclinación a llevar a la práctica su ideal de sociedad, creándose así dentro del reino un fondo subversivo de fuerte raigambre popular del que ya apuntamos algunas cuestiones en páginas precedentes: Levellers, Ranters, Unitarios, Familia del Amor, Diggers, Cuáqueros y algunos más. Estas sectas aparecen, por así decirlo, como la otra cara de la moneda de la dictadura de Cromwell, como su contradicción, y pese a que, como veremos, a menudo presentan entre sí marcadas diferencias doctrinales, todas proceden de un tronco disidente común en el que de una parte podría englobarse a figuras como Bunyan y Milton y de otra una corriente de pensamiento un tanto más anónima, incluso más popular, pero no menos apreciable, que sería la de los profetas y visionarios antinomianistas. Es un medio milenarista, de gran agitación emocional y psicológica, con numerosos enviados de Dios, oráculos y videntes alrededor de los cuales van creándose algunos conventículos que poco a poco aumentan el número de sus fieles, pero que rara vez llegan a organizarse como Iglesia, permaneciendo casi siempre en una situación fluctuante e inacabada

que les hace más interesantes. El parecido con las sectas castellanas del s.XVI de alumbrados e iluminados, así como con las surgidas en Alemania (baptistas, melchoristas, etc...), no sólo no debe pasarse por alto sino que merece toda nuestra atención por algunas razones que daremos más adelante. De momento, nos ceñiremos al estudio de lo orígenes de estas sectas inglesas, comenzando por comprobar su influencia sobre Bunyan.

When Christian unto Carnal Men give ear,
Out of their way go, and pay for't dear;
For Master Wordly Wiseman can but shew
A Saint the way to Bondage and to Wo.

Con estos versos, John Bunyan quiere enfatizar el carácter aleccionador de la primera tentación seria de Christian en **Pilgrim's Progress**. Este acaba de atravesar el pantano de la desesperación (**Slough of Despond**), lo que supone algo así como salvar el primer escollo en su largo viaje hacia la libertad (5). Pero a continuación se ha topado con **Mr. Wordly Wiseman** (el saber mundano), un curioso personaje dispuesto a dar toda clase de consejos y que habita en la ciudad de **Carnal Policy**

(conducta carnal). Mr. Wiseman le informa a Christian de que no lejos de allí, en una ciudad llamada **Morality**, vive un caballero que responde al nombre de **Legality**, el cual tiene fama de ser muy juicioso, por lo que sin duda puede ayudarle en la tarea de aligerar el peso que lleva a sus espaldas (el de sus culpas y pecados), y si acaso dicho caballero se hallara ausente podrá asistirle en su lugar su hijo **Civility**, un excelente muchacho. Finalmente, Mr. Wordly Wiseman apremia a Christian para que haga llamar a su mujer e hijos y se establezcan en la villa de **Morality**: "there thou shalt live by honest neighbours, in credit and good fashion" (6).

Christian sucumbe a la tentación y emprende camino hacia la morada del caballero **Legality**, la cual se alza en lo alto de una colina siniestra y amenazante. Allí podría haber encontrado su fin si no es porque **Evangelist**, su fiel consejero (digamos que su conciencia cristiana), le sale al paso y le admoniza severamente con estas palabras: "the just shall live by the faith... be not faithless, but believing". Luego, pasa a dar cuenta del señor Wiseman denunciando su amor por las

doctrinas de este mundo como subterfugio o trampa para evitar el surrimiento de su propia cruz , y dice seguidamente:

This Legality therefore is not able to set thee free from thy burden. No man has as yet ever rid of his burden by him; no, nor ever is like to be: ye cannot be justified by the Works of the Law; for by the deeds of the Law no man living can be rid of his Burden: therefore, Mr. wordly Wiseman is an alien, and Mr. Legality a cheat; and for his son Civility, notwithstanding his simpering looks, he is but an nypocrite and cannot help thee...

Como explica Thompson (7), se puede adivinar en el texto un cierto tono de conflicto social: el humilde y disidente Christian se ve tentado por los compromisos de la sociedad civil y de la iglesia, de modo que la moralidad y la legalidad aparecen enfrentadas con la doctrina evangélica de la cruz, lo que lleva a una visión de implicaciones netamente radicales que nos sitúan en un camino que apunta directamente hacia la misma

estructura del pensamiento de William Blake. A tal efecto, Thompson establece el siguiente diagrama de oposiciones:

Works	versus	Faith
Morality		The Cross
Legality		The Gospel of
		Forgiveness of Sins
Bondage		Freedom

La doctrina de la justificación por la fe se nos presenta aquí como un vector por el que las ideas radicales de los Levellers y de los Ranters del s.XVII pasan a la siguiente centuria, dando lugar a un corpus herético que por su origen antinomianista será considerado como altamente peligroso por las clases dirigentes, por los defensores de la cultura dominante procedente de la Iglesia, las universidades, la justicia e incluso la moralidad del "sentido común" (8). Se trata pues, en esencia, de un movimiento anti-hegemónico, el cual se atreve a desplazar la autoridad de las instituciones y del legalismo mundano en favor de la "luz interior" en cada individuo, es decir, fe, conciencia o, para Blake, el entendimiento o

interpretación íntima de las escrituras: Imaginación o Genio Poético.

Entre *Pilgrim's Progress* (1678) y el Londres de la década de 1790 media un largo periodo de tiempo, más de un siglo, en el que los agitados vientos disidentes (siempre de marcado tinte plebeyo) fueron poco a poco desarrollando una retórica y una imaginería propias de su tradición (el profeta Isaías, la Nueva Jerusalén, la Tierra de Beulah, los muros de Sión, etc.) y que serán parte esencial en el armazón simbólico de la obra de Blake. Estos radicales, de los que la cultura dominante e incluso la Historia apenas ha querido saber nada, no proponían una filosofía sistemática y totalizadora al estilo de los grandes pensadores de la época (Hume, Gibbon, Voltaire), encaminada a un remodelamiento del poder, a una reforma de las instituciones afines al aparato estatal y que desemboca en una represión acentuada, en un reforzamiento de la tiranía, sino que se conformaron con mantener un contradiscurso, un discurso de lucha que actuaba a modo de aparato de combate, como diría Foucault (9), y cuya acción revolucionaria venía determinada por su carácter radical, por su rechazo

a todo compromiso reformista, a "toda tentativa de modelar el mismo poder consiguiendo como máximo un cambio de titular" (10).

En fin, que no estamos ante una generalización teórica y ni mucho menos ante una filosofía sino más bien ante su contradicción: un sistema de redes de base popular que atentan contra la misma base de la cultura establecida desde el momento en que ellas mismas se ofrecen como fragmentadas y contradictorias y bajo la sola condición de insistir en una denuncia implacable de esa "justificación" que se formula en el interior de la Ley Moral y sobre la que se sustenta el salvagismo frío y cínico de la idea vigente, la cual aspira a una dominación serena del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden.

El enfrentamiento entre Ley y Evangelio (o entre la legalidad imperante y un cierto espíritu de rebeldía interior e individual) actuará como moneda de cambio corriente en el Londres plebeyo y disidente de la última década del s.XVIII. La afinidad entre las diferentes sectas implicaba las más de las veces, como es lógico,

fuertes discrepancias en sus perfiles doctrinales, pero en su conjunto venían a desbaratar el discurso del poder al proclamar de manera unánime la supremacía del corazón humano (único y verdadero legislador) sobre toda otra ley que intentara justificarse bajo criterios de razonabilidad. Así tenemos que William Huntington S.S., uno de entre los muchos exaltados que dejaron oír su voz entre el torbellino profético (las siglas "S.S." querían decir "Sinner Saved") y que se autoproclamaba evangelista, denunciaba a los "legal preachers, who handle the law unlawfully... While they entangle the sheep of Christ, themselves are nothing but thorns and briars" (II), al tiempo que se refería a la ley en los siguientes términos:

The law, when reflected on the mind of man, is blackness and darkness, and the spirit of it is darkness, fear, bondage, wrath, death, and furious jealousy still.
(12)

Hungtington, precisamente por no ser una figura relevante, sirve aquí a nuestro propósito como ejemplo del disidente típico en aquellos

momentos. Nacido en 1745, de familia pobre, se vanagloriaba de haber sido en su juventud cargador de carbón. Tras pertenecer a una pequeña congregación baptista en Thames Ditton y a una iglesia independiente en Wokin, marcha a Londres en 1782. Allí ejercerá primeramente como baptista hasta que en la década siguiente se erija a sí mismo como evangelista y profeta, tomando a su cargo el ministerio de la Providence Chapel, en Great Tichfield Street, momento a partir del cual surgen de su pluma un verdadero torrente de panfletos, sermones y adminociones de carácter airado y subversivo. (13) Con una retórica alimentada por las imágenes y los símbolos de la Nueva Jerusalén, Huntington alienta el fervor de su grey en sus escritos, como en éste de *A Watchman and Warning from the Walls of Zion*, al más puro estilo de los viejos profetas milenaristas:

Coming to God with the judge of all under his teaching, and to Jesus, the mediator of the new covenant by faith, and to the saints in heartfelt love and affection, is coming to the heavenly Jerusalem; for all believers are fellow-citizen with the

saints, and of the household of God. To let Jerusalem come into our mind, in the language of the New Testament, is to love one another... (13)

Se trata, así pues, de una retórica mucho más cercana a Blake que a la retórica de la ilustración, a la del humanismo positivista de Paley, Freistley, Price, Wedgwood y Erasmus Darwin, y cuyo olvido y confinamiento por parte de historiadores y sociólogos nos ha llevado hasta ahora a pensar en Blake como en una figura aislada de toda tradición, sin advertir siquiera que la "extraña" trama simbólica sobre la que se engarzan sus poemas perteneciera a la vieja tradición disidente. En 1792, Huntington publica su tratado **The Moral Law not Injured by the Everlasting Gospel**, un título completamente inspirado en las ideas disidentes del momento y que también resulta totalmente afín a la terminología empleada por Blake, sólo que éste último (más proclive a utilizar la tradición como herramienta para sus propios fines que a seguir al pie de la letra, aportando así una buena dosis de lucidez y atrevimiento que de hecho la convierten en poesía) hubiese dado la

vuelta al enunciado: **The Everlasting Gospel Injured by the Moral Law** (14). La obra de Blake se inscribe dentro de la tradición antinomianista y para él "The Gospel is Forgiveness of Sins & has no Moral Precepts these belong to Plato & Seneca & Nero"; o también:

When Satan first the black bow bent
And the Moral Law from the Gospel rent
He forgd the Law into a Sword
And spilld the blood of mercys Lord.

(Jerusalem, 52:17-20)

Pese al optimismo de Voltaire y su buena prensa con respecto al florecimiento de las libertades religiosas y políticas en Inglaterra, lo cierto es que la realidad distaba mucho de parecerse a las idílicas visiones del filósofo francés. A mediados de la década de 1790 las sectas antinomianistas sufrieron una dura represión y muchos de sus integrantes fueron perseguidos hasta el extremo de serles incautados sus bienes y haciendas, o bien ser encarcelados, deportados e incluso conducidos a la horca. De todos modos nada de novedoso había en esta actitud de enjaenamiento

despótico contra el estrato plebeyo y disidente; antes bien era una costumbre que se remontaba a los tiempos de Oliver Cromwell.

No en vano, el término **anti nomos** significa en griego **contra la ley** y esto era precisamente lo que en la Inglaterra del siglo dieciocho se imputaba a todos aquellos seguidores que desde una u otra secta atentaban contra la idea vigente (las cuales ante la mente ortodoxa, aparecían revestidas de un tinte diabólico, como irónicamente lo deja ver Blake en **The Marriage**), siendo así que sus adeptos caían de continuo bajo las acusaciones de terrorismo, anarquismo, libertinaje o herejía. Frente al saber prepotente y totalizador de los empiristas ingleses (Bacon, Newton, Locke : la tríada satánica de Blake), de la Ciencia y la Filosofía con su sed insaciable de Poder, surge la tradición antinomianista y disidente como un saber bajo y no cualificado; un saber de las gentes, carente de razón o sentido común para las altas jerarquías; un saber diferencial incapaz de unanimidad, con un discurso fragmentado y cuya unidad teórica queda en suspenso, hecha trizas (cuando no teatralizada y ridiculizada) (15), cual

lo presenta Blake en el proverbio infernal (progreso real frente a progreso abstracto):

Improvement makes strait roads, but the
crooked roads without Improvement, are
roads of Genius.

(The Marriage, plate 10)

El Géno Poético es quien alienta en estos saberes (desacreditados siempre por el discurso unidimensional de la Idea imperante), los cuales, a tenor de su carácter local y discontinuo, bien pueden tomarse por una especie de anti-ciencias que, como dice Foucault, deben su fuerza a la dureza que las opone a lo que las rodea (16). Tal sería el caso de las tendencias antinomianistas en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII.

La tradición antinomianista se remontaba a los tiempos de la Reforma, a aquellos años en que erasmistas y reformistas se arriesgaron a poner en entredicho la validez de la religión en sus formas externas, la necesidad de un clero y una Iglesia de carácter institucional, en favor de una libertad de las conciencias que partía de la

tradición de la llama interior y que apuntaba hacia una visión más intuitiva e intimista del fenómeno religioso, descartando así las formas prolijas y arcaicas del ritual católico por inútiles o engañosas, y dando paso con esta actitud a una nueva valoración de los textos bíblicos (especialmente de los evangelios). Al proponerse la posibilidad de una lectura de la Biblia libre de interferencias dogmáticas y despertar la sospecha respecto del valor filológico de la Vulgata, abriéndose así el camino hacia las diferentes versiones en lengua vernácula (de donde la filología tomará un enorme auge -pensemos en la biblia de Cisneros, o en la de Casiodoro de Reina- elevando la figura del escriturista de tal manera que de su ciencia y su eficacia parecen depender imperios y naciones), los textos sagrados quedan al alcance del pueblo, que ahora puede reunirse en conventículos dispersos aquí y allá y platicar a su modo (caracterialmente fragmentario y discontinuo, exento de todo afán totalizador y sistematizador) sobre el negocio religioso.

Pero lo que verdaderamente sirvió de base a esta postura revisionista fue la famosa

polémica despertada por los textos de San Pablo a propósito de la validez de la Ley Mosaica en oposición a la justificación por la fe. En **Gálatas** y **Romanos** se alude a la ley como necesaria para quienes viven de espaldas a la fe, pero también de ésta se dice que justifica de pleno a los que viven en ella:

De manera que la ley nuestro ayo fué para llevarnos á Cristo, para que fuésemos justificados por la fe.

Mas venida la fe, ya no estamos bajo ayo;

(Gálatas 3:24 - 25)

Mediante el sacrificio de la cruz, <<Cristo nos redimió de la maldición de la ley>> (Gálatas 3.13), de modo que los creyentes obtienen la justificación por la fe y no por las obras de la ley; quedan <<muerdos a la ley por el cuerpo de Cristo>> (Romanos 7.4) y asimismo <<libres de la ley>> (Romanos 7.6):

Ahora pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús, los que no andan conforme a la carne, mas conforme al espíritu.

Porque la ley del Espíritu de vida en
Cristo Jesús me ha librado del pecado y de
la muerte.

(Romanos, 8: 1-2)

La doctrina de la justificación por la fe, la ortodoxia paulina que consagraba <<la religión interior>>, la religión del seglar sin sacerdotes, alimentó las ideas reformistas que por toda Europa extendieron Erasmo, Valdés y Vives, Uchino y Vermigli, Castellio y Sozzini, dando paso al movimiento reformista, un movimiento que impregnó a las mentes más lúcidas y avanzadas del momento y entre cuyos partidarios y simpatizantes se hallaba el propio Emperador, Carlos V. Pero esta misma doctrina estaba siendo utilizada por Lutero para declarar una revuelta de toda Europa contra Roma, lo que pronto provocaría las iras imperiales. En la década situada entre 1520 y 1530, tuvo lugar la gran revuelta luterana. Fue en esencia una revolución de las áreas <<subdesarrolladas>> y <<coloniales>> del norte y centro de Europa, oprimidas por los impuestos, frustradas y explotadas (según su parecer) para mantener a la rica civilización del Mediterraneo y del Rhin (16). Esto provocó una nueva

e inesperada vuelta de tuerca en torno a la polémica reformista ya que el punto de gravedad del problema había quedado desplazado pasando de ser un mero debate doctrinal a un grave asunto de alta política: la estructura económica europea quedaba seriamente amenazada.

A partir de este momento, las muestras de tolerancia y simpatía de los altos poderes hacia la causa reformista se disiparían como el humo. Podría decirse que la pregunta que se hace Blake en *Jerusalem* (<<Are not Politics and Religion the same thing?>>) cobra aquí pleno sentido y desvela su cruda ironía. La reacción del papado y del imperio cristalizará en la Contrarreforma, cuya estructura servirá para aplastar la revolución, abortando de paso cualquier proyecto de corte erasmista orientado hacia un desarrollo de la religión interior. La Reforma fue aplastada; Roma y el estado español, con Felipe II a la cabeza, desataron una verdadera caza de herejes en la que cualquier sospecha de luteranismo (y en realidad cualquier leve desviación respecto del dogma católico se interpretaba como tal, pues ajeno era al ánimo de los inquisidores el hacer distinciones entre

erasmistas, alumbrados o luteranos) era castigada con la hoguera. Hacia la década de 1550, el reformismo español había quedado considerablemente mermado, recibiendo la puntilla final en los autos de fe de Valladolid y Sevilla, punto álgido en la represión de protestantismo en España (17). De este modo, la brecha entre las dos Europas se hará cada vez más profunda -la católica y la protestante- dando paso no tanto a una lucha entre religiones sino entre dos formas sociales (18). Durante el mismo periodo, el catolicismo fue mostrándose notablemente duro, como lo demuestra la expulsión de los calvinistas del área de dominio o influencia española (Flandes e Italia <<que habían sido durante siglos el reducto del capitalismo industrial y comercial, cambiaron de tal modo su carácter social que no siguieron tolerando a aquellos hombres que, en el pasado, les habían convertido en el corazón económico de Europa>>) (19) y la expulsión de España de aquellos elementos no asimilables socialmente: moros, judíos y, en última instancia, cualquier grupo religioso disidente respecto del credo estatal, habida cuenta de la furiosa represión inquisitorial. Así mismo, si con Carlos V y el inquisidor Manrique todavía había sido posible la

heterodoxia en España, bajo Felipe II y Valdés toda disidencia, incluso la puramente religiosa, será considerada como atentado contra los fundamentos del Estado, y como tal castigada. Por tal causa, y como marcando el inicio de una desgraciada y larga tradición, los disidentes españoles, los reformistas, se verán obligados a buscar el exilio, llevándose sus ideas más allá de nuestras fronteras: Juan de Valdés a Italia, Casiodoro de Reina a Inglaterra, Servet a Suiza.

No es este el momento de abordar el análisis de las posibles repercusiones e influencias que las ideas reformistas de los españoles exiliados tuvieron sobre el resto de Europa, y más en concreto sobre Inglaterra; pero se hace evidente que las múltiples similitudes susceptibles de ser apreciadas entre las sectas inglesas disidentes de los siglos XVII y XVIII y los reformistas españoles del siglo XVI (erasmistas, luteranos, alumbrados, dejados, iluminados) no pueden atribuirse a la simple casualidad ni tampoco deberse por entero a la influencia de Alemania y los Países Bajos. Sin adentrarnos, por el momento, en la ardua labor de encontrar vectores que nos lleven de un modo directo

a aquellas conexiones que pudieran ser determinantes, no puede negarse que la agitación provocada tanto en lo político como en lo espiritual por las sectas antinomianistas y disidentes en Inglaterra es una continuación de la polémica reformista en torno a la religión interior, la cual, siendo ya imposible de llevarse a cabo en los países de influencia católica, como ya hemos visto, sigue su curso, palpitante de vida, inquietando al poder, en el área protestante, en países que por haberse emancipado ya de Roma se hallaban dotados de una estructura política más compleja y avanzada, como era el caso de Inglaterra, y permitían libertades suficientes como para dar cierta capacidad de desenvolvimiento a las ideas disidentes. Las **Cartas Inglesas** de Voltaire, dan fe de ello.

La doctrina de la justificación por la fe, el rechazo de la Ley moral, de los ceremoniales religiosos, de la religión estatal, de la Iglesia organizada, son tópicos del movimiento reformista del s.XVI que, como pronto veremos, pasarán a conformar la propia textura del pensamiento radical inglés, alcanzando sus cotas más elevadas en poetas como Bunyan, Milton y Blake.

Podríamos apuntar algunos ejemplos dentro del reformismo español que sin duda preludian ya a los movimientos radicales ingleses. Ahí tenemos a Juan de Valdés, aludiendo a la <<falsa religión>> como externa, ceremoniática y <<carnal>>; según Nieto:

Por <<verdadera religión>>, en cambio, entiende el don de la gracia de Dios por Cristo en el corazón y el culto a Dios en Espíritu y verdad. Aquí, la dialéctica valdesiana de la fe y las obras, del Evangelio y de la Ley, y las formas externas e internas de los conceptos religiosos están claras desde el principio; y se repiten en todas sus obras. (20)

O también podemos recurrir a Casiodoro de Reina, artífice de esa imponente obra filológica que es la Biblia del Oso (1569), primera traducción completa al castellano y que sale a la luz pública en Basilea. De Reina, un monje perteneciente a la Orden de los Jerónimos observantes del monasterio de San Isidro del Campo (Santiponce), habrá de sobrellevar un largo y

fatigoso peregrinar por Europa hasta ver culminada su tarea como escriturista. Sus ideas pueden englobarse perfectamente dentro del movimiento reformista, tal y como se desprende de su **Suma de doctrina christiana** (1543) o de la **Exposición del primer Psalmo** (1546), obra en la que se aborda el tema de la justificación por la fe mostrando una gran afinidad con Lutero y sus enseñanzas:

It taught that faith in Christ was opposed to faith in works; that works and faith necessarily supported each other in the Christian life; that confession... that the Golspel and Epistles should be read, if possible, in Spanish; and that routine religion without a spiritual conversion is a dead thing. (22)

En su más estricto sentido, la Reforma siguió su propio desarrollo en la Europa protestante y resulta lógico contemplar el movimiento de la Ilustración (tanto en su aspecto estatista cuanto radical) como el producto resultante de ese largo proceso de maduración que se inscribe entre los años 1500 y 1800:

...podemos describirlos en general como un periodo de progreso, que empieza en el Renacimiento y termina con la Ilustración. Ambos procesos son, en muchos aspectos, continuos, ya que uno sigue lógicamente al otro. (23)

Trevor-Roper distingue tres periodos de reformas sociales entre 1500 y 1800. El primero, que alcanza hasta 1620, es lo que comúnmente se entiende por la era del Renacimiento, una era en la que el liderazgo económico e intelectual está en los países del sur, en Italia y España; luego vendría el periodo de los grandes cambios y convulsiones, entre 1620 y 1660, años en los que, gradualmente, el poder va inclinándose hacia los países del norte, y en los que tiene lugar la revolución inglesa; finalmente, entre 1660 y 1800, aparecerá la Ilustración, movimiento en el que <<los grandes logros del Renacimiento son resumidos y conducidos hasta nuevas cimas, pero desde una nueva base>> (24). España e Italia, defensoras del catolicismo y tristemente atrapadas en sus redes, han quedado rezagadas y ahora la hegemonía intelectual y económica ha pasado a Inglaterra, Holanda y Francia, en suma, al mundo

protestante. Pero, como es lógico pensar, no sólo ha sido transferido a estos países el poder sino que, junto a él, también lo ha sido la polémica en torno al poder, surgida de las mismas fuentes (epístolas paulinas a Gálatas y Romanos) y alimentada por una gran masa popular que, tal como en el caso de Inglaterra, concibe la religión como utopía, como expresión de sus anhelos libertarios, como desafío a los poderes establecidos. Esto es el antinomianismo, y sus profetas mostrarán siempre una fuerte convicción de que algo parecido al paraíso en la tierra no es una causa del todo perdida.

Situándonos ya en la Inglaterra de finales del s. XVIII, podemos distinguir con claridad tres tendencias que bien pueden englobarse dentro del término **antinomianismo**. La primera, de inspiración netamente calvinista, y por tanto determinista, lleva la teoría de **los elegidos de Dios** hasta límites absurdos, generando así un comportamiento social que algunos estudiosos no dudan en calificar de <<alter ego calvinista de la clase humilde>> (25). La doctrina se resume del siguiente modo: si uno es conocedor, y tiene la certeza de haber sido elegido para salvarse -y de

que ésta es la voluntad de Dios- entonces de ello se sigue que uno habrá de salvarse sin importar lo que haga, por su propia fe. Ni que decir tiene que esta primera tendencia en nada hubo de influir sobre Blake, como no fuera en el hecho de que se sirviera de ella a modo de parodia y dándole la vuelta en *The Marriage*, por lo que no nos extenderemos mucho más. Tan solo añadir que este mismo espíritu predestinario fue detectado por Blake, oculto y agazapado, entre los escritos de Swedenborg, lo que sin duda fue determinante en el rechazo hacia su obra, como dejó ver claramente, en un derroche de ironía, a través de las páginas de *The Marriage* (con lo que la obra parece estar dedicada en gran medida a la labor de ridiculizar y contradecir sin tregua las propuestas del célebre visionario sueco).

Una segunda tendencia en el antinomianismo sería la representada por la principal rama de la ortodoxia protestante con su intento de mantenerse a medio camino tanto entre una creencia excesiva en la justificación por las obras como en la justificación por la fe, evitando así los males y abusos derivados de ambos extremos. Se trata, a juicio de E.F. Thompson (26), de una

actitud muy parecida a la de la ortodoxia estalinista, siempre celosa por ubicarse en un punto intermedio entre la derecha y la izquierda. De aquí que, la extrema confianza depositada en la pureza del corazón, el don divino de la gracia y el poder justificador de la fe por parte del ala más radical (más de izquierdas, como se diría hoy) provocase la indignación de los ortodoxos, que acusaban a los antinomianistas de <<estar en contra de la ley>>:

...Some are against it in principle, others in practice, and some in both. The name is most commonly applied to those who are, in pretence at least, mighty advocates of free grace; and object to the law as the rule of good man's life.

...In a word, an Antinomian is a living libel on Christianity; a scandal to religion; a compound of iniquity and impudence; a nuisance, a very pest to society; an enemy to God, to man, and to himself; Christ's opponent, the devil's respondent... (27)

Tal era el punto de vista ortodoxo. La tendencia antinomianista será aquella que sin más cortapisas defiende a ultranza el don de la gracia y la justificación por la fe, estableciendo así un antagonismo directo entre el Evangelio de Cristo (Everlasting Gospel) y la ley Moral, cual si se tratase de dos enemigos irreconciliables. No son pues, dos opuestos en el sentido blakeano (ya que entonces se sustentarían el uno al otro, de acuerdo al proverbio: <<Opposition is true friendship>>):

There is a Negation, & there is a
Contrary.

The Negation must be destroy'd to redeem
the Contraries.

The Negation is the Spectre, the Reasoning
Power in Man.

This is a false Body, an Incrustation over
my Immortal

Spirit, a Self-hood, which must be put off
& annihilated away.

To cleanse the Face of my Spirit by Self-
examination ...

(Milton; 40 :32-37)

En la dialéctica de Blake, la fecunda dinámica entre los contrarios sólo puede situarse dentro del ámbito de la inspiración (Imaginación o Genio Poético), quedando así excluido cualquier elemento ajeno a éste como algo negador, estéril, incapaz de generar, perteneciente al Espectro (que también es *Urizen*) y por tanto al dominio de la idea privada, de la Razón ensimismada que urde sin descanso mentiras o abstracciones que es tarea de la Imaginación destruir. Para el Antinomianismo radical que alzaba su voz en el Londres turbulento de 1790, la Ley Moral (y por extensión cualquier otra ley) es una impostura, una barrera que cierra el camino hacia la verdad del Evangelio; estas gentes están convencidas (escribe un crítico de la época)

That the Law of Moses, commonly called the Moral Law, contained in the Ten Commandments, ought not to be preached as a rule of conduct to believers of the Gospel, but by doing so, you should bring them again under the Law as a Covenant of Works. (28)

No se trata aquí por tanto de la tibia postura reconciliadora de, por ejemplo, un Milton, que por boca de Michael habla de las limitaciones de la ley, considerándola aún como algo necesario (un "ayo") para los no regenerados:

So Law appears imperfect, and but giv'n
With purpose to resign them in full time
Up to a better Cov'nant...

(Paradise Lost, Book XII)

El dictamen antinomianista será muy diferente: los Diez Mandamientos y el Evangelio de Jesus se niegan mutuamente, como si ambos hubieran surgido de las mentes opuestas de dos dioses totalmente antagónicos. El primero es un dios usurpador y tiránico, que se escuda tras un código de represión y prohibición; el segundo es el artifice del amor y el perdón. No es tanto un enfrentamiento doctrinal sino político. Porque lo que está en juego es la legitimidad de toda ley, pues - como dirá Blake- la Ley Moral es su Ley, la de ellos, la ley de 'God & his Priest & King / who make up a heaven of our misery' (29). La verdad de la ley es la verdad del poder, y es un hecho constatable

que en las sociedades occidentales, desde incluso la Edad Media, la elaboración del pensamiento jurídico se ha desarrollado esencialmente alrededor del poder monárquico (30), siempre en su provecho y para servirle de justificación en sus funciones de opresión y sometimiento. Desde el medievo, la soberanía jurídica es la encargada de legitimar el poder, el derecho monárquico de castigar y exigir obediencia, de ejercer poder sobre la tierra y sus productos (feudalismo), hasta convertirse en el gran instrumento de lucha política en los siglos XVI y XVII. En el siglo XVIII, Rousseau y sus contemporáneos (los filósofos deístas) se lanzarán a la búsqueda de un modelo alternativo -la democracia parlamentaria- para las monarquías absolutistas, gracias a una reactivación del Derecho Romano. El resultado será la aparición de una nueva mecánica de poder, altamente sofisticada y singular, dotada de nuevos aparatos, que <<permite extraer de los cuerpos tiempo y trabajo más que bienes y riqueza>> (31); es un nuevo tipo de poder, que ya no se fundamenta en la existencia física de un soberano, sino que habiendo ganado en espiritualidad (en grados de abstracción), se esconde como poder efectivo, al tiempo que se muestra más penetrante y

punitivo en relación a la sociedad. Ello explica que el Estado absolutista francés del siglo XVIII no fuera, por ejemplo, ni mucho menos tan poderoso como su rival constitucional británico, debido principalmente a que, pese a ser sus poderes despóticos formalmente mayores, su capacidad infraestructural era mucho menor: sus mecanismos de coerción no eran tan eficaces como los del incipiente capitalismo industrial.

Coincidente con este proceso de remodelación del poder en el seno de una sociedad que en poco más de un siglo pasa no sólo de ser agrícola a convertirse en industrial sino que además sufre en sus gentes, como en una guerra silenciosa los desastres y estragos propiciados por el nuevo capitalismo rampante (el capitalismo industrial), coincidiendo con ello, surgirá la polémica antinomianista y su denuncia de la Ley, y de todo el aparato jurídico estatal por extensión contemplado como un mecanismo de represión al servicio del poder y que sólo viene a encubrir y defender los privilegios y prerrogativas de quienes detentan tal poder, bien bajo cobertura religiosa (las viejas doctrinas imperantes), bien filosófica, sustentada

esta última por la cultura **polite o**, como hoy se diría, elitista (Rousseau, Voltaire, Gibbon, etc.). Es, en realidad, el viejo enfrentamiento entre estatistas y anarquistas. Y estos últimos, estos disidentes que hacen oír su voz entre el anonimato plebeyo, toman el Evangelio como símbolo de la verdad que hay en sus corazones, la verdad de los oprimidos y explotados, frente a la verdad abstracta y **satánica** del poder que, siguiendo el esquema genealógico, viene representado por Moisés, el gran legislador y druida. William Blake se mostrará fiel a esta visión de una genealogía de la moral, una visión que retorna a los orígenes de la usurpación:

And the Mills of Satan were separated into
a moony Space
Among the rocks of Albion's Temples, and
Satan's Druid sons
Offer the Human Victims through all the
Earth, and Albion's
Dread Tombs, immortal on his Rock,
overshadow'd the whole Eath,
Where Satan, making to himself Laws from
his own identity,

Compell'd others to serve him in moral
gratitude & submission,
Being call'd God, setting himself above
all that is called God.
And all the Spectres of the Dead, calling
themselves Sons of God,
In his Synagogues worship Satan under the
Unutterable Name.
(Milton, II:6-14)

Las guerras civiles inglesas permitieron multitud de experimentos en el terreno de la utopía religiosa, unas veces inspirados en Calvino, otras en Lutero, otras en Joaquín de Fiore y a veces también en Jacob Bohme. Todas ellas combinadas propiciaron el breve climax de los Ranters (1649-51) durante el cual, el antinomianismo, ya fuera de esta o aquella tendencia, tomó proporciones de epidemia (32). Es un momento en el que la doctrina del don de la gracia ('free grace') parece destacar sobre las demás, desplazando en importancia a la doctrina calvinista de la elección. Aparecen textos como *Free Grace: or the Flowing of Christ Blood to Sinners* (1645), de John Saltmarsh, que influenciará poderosamente al

movimiento de los Ranters y pondrá gran énfasis en el poder redentor de la sangre de Cristo para toda la humanidad, al tiempo que condena la Ley de Moisés:

The Spirit of Christ sets a beleever as **free** from **Hell**, the **Law**, and **Bondage**, as if he was in **Heaven**, nor want he anything to make him **so**, but to make him **believe** that he is **so**... The Gospel is a **perfect law** of life and **righteousnesse**, of **grace** and **truth**; and therefore I wonder at any that should contend for the ministry of the **Law** or **Ten Commandments** under Moses.

(33)

Un año más tarde, Thomas Edwards denunciará en su **Gangraena** los abusos derivados del antinomianismo, al que llama **Everlasting Gospel**, realizando sin proponérselo una exposición tan ajustada de sus doctrinas que en cierto modo contribuye a aclararlas, a enriquecerlas por su exactitud, en su condena de todos aquellos que afirman

That by Christs death, all the sins of all men in the world, Turks, Pagans, as well as Christians committed against the Moral Law and the first covenant, are actually pardoned and forgiven, and this is the everlasting gospel. (34)

El presupuesto antinomianista de la justificación por la fe venía acompañado muchas veces de la noción calvinista de los "elegidos". Tal es el caso de la secta de los Muggletonians (de quienes más adelante hablaremos con amplitud), cuya doctrina de <<las dos Simientes>> es claramente predestinataria; o también de pequeños grupos idiosincráticos como el de la Iglesia de Cristo en Spitafields, que de tiempo en tiempo asoman la cabeza en el Londres del siglo XVIII, y que puede que sean unos supervivientes de los primeros Ranters. Sus miembros no sólo estaban todos ellos justificados en la fe sino que además <<estaban destinados a la vida eterna desde antes que comenzase el mundo>> (35). Pero si queremos establecer una vía de contacto entre Blake y el antinomianismo tendremos que excluir primeramente cualquier matiz calvinista de este último. Blake

abhorreció y criticó sin tregua la doctrina de la predestinación, el gesto jactancioso y manifiestamente arbitrario de unos pocos (o de muchos, da igual) que se autoproclaman los elegidos de Dios, denunciándolo como un pernicioso error en cuya matriz se genera una ética monstruosa, una moral de ricos y pobres, de vencedores y vencidos, una moral que se esconde en la guerra y que él puede detectar en la sombra de Milton, su propio maestro:

Abraham, Moses, Solomon, Paul, Contantine,
Charlemaine
Luther, these seven are the Male-Females,
the Dragon Forms
Religion hid in War, a Dragon red &
hidden Harlot.
All these are seen in Miltons Shadow, who
is the Covering Cherub
The Spectre of Albion...

(Milton, 37:41-45)

Harold Bloom asevera que Blake sigue siendo el más profundo y original teórico del revisionismo poético que ha habido desde el Romanticismo; su interpretación del Querube Cubridor

no es otra que la de ese agente espectral que bloquea el paso del poeta hacia el Paraíso de la Imaginación, que obstruye en suma su creatividad o su poder de visión (36). Es una figura paterna, en el caso del poeta: su maestro, su modelo a imitar; pero en el plano de la comunidad, nos hallamos ante la figura del patriarca, del gran legislador, del rey, del creador de una nueva Ley Moral (que contradice a su predecesora, pero que sigue siendo ley): Lutero y Calvino, por ejemplo.

Pero sabemos por Max Weber que la ética calvinista dio origen al capitalismo industrial moderno, un capitalismo burocrático que aporta una organización racional del trabajo ciudadano (muy distinto del capitalismo medieval, o incluso del de la antigüedad, basado en la acumulación de grandes fortunas mediante el comercio y las finanzas por parte de <<capitalistas aventureros judíos, o especuladores parias>> que gustaban de hacer dinero, pero que en ningún caso crearon, según Weber (37), los fundamentos de un estado capitalista); además, este nuevo capitalismo, se inspiraba en una cierta disciplina moral, una *innerweltliche Askese* o ascetismo mundano cuyo

espíritu se aplicaba sistemáticamente a los asuntos económicos. Eran hombres abnegados que no estaban animados por el amor al dinero (renunciaban a toda forma de lujo, derroche o ambición social), y si lo acumulaban era casi como un subproducto de esa su verdadera vocación consistente en erigirse ellos mismos en defensores de una Ley Moral que les garantizaba plenamente (como premio de su sometimiento a tan dura disciplina) su estatus de <<Elegido>>. Blake percibió con suma claridad en qué modo estos defensores de la moral pública, las buenas maneras, la legalidad y el compromiso con el sistema (recordemos: **Mr. Wordly Wiseman** y **Mr. Civility**, en Bunyan) basaban su tiranía en el error, tan descomunal como arbitrario, de incluirse entre el grupo de los elegidos, de caer presa de una fantasía elitista y predestinataria que, por ley de contradicción, les identificaba, automáticamente, con todo aquello que tan denostadamente rechazaban, i.e. el reino de Satán y de sus secuaces:

Here the Three Classes of Mortal Men take
their fix'd destinations,
And hence they overspread the Nations of
the whole Earth & Hence

(Milton, 6:32-35; 7:1-4)

271

cuyo régimen o estereotipo late siempre el goce reprimido, la vida subterránea de los dominados que, desprovistos de Ideología (sólo hay Ideología dominante) y por tanto de un discurso globalizante y masivo, optan finalmente por una postura contraria y de rechazo (de subversión) hacia toda Ideología. Esto hace Blake, precisamente, subvertir la Ideología, aprovechar el lenguaje-repetición que se extiende bajo la protección del poder y darle la vuelta ya que, como estereotipo, es un hecho político, la <<figura mayor de la Ideología>> (38). Se nos dice, en primer término, que hay <<tres clases de hombre cuyos destinos están ya marcados>>, lo que supone que Blake ha preferido conservar el estereotipo calvinista de la predestinación, y no sólo eso sino que lo presenta con una retórica que nos hace pensar en un plan divino (<<se esparcen por las naciones y por toda la tierra>>) hasta que aparece el primer elemento discordante respecto del estereotipo, la primera de las contradicciones, al decirnos que es Los con su martillo (el poeta-herrero) quien regula su producción. Igual que Shelley, Blake sabía que los poetas son los verdaderos legisladores, no reconocidos, de este mundo, aun en sus aspectos más satánicos (del mismo

modo que Nietzsche hizo notar que la <<verdad>> no era más que la solidificación de antiguas metáforas) (39).

A continuación viene la sátira; se enuncian las tres clases: primero, los elegidos, que lo son desde la fundación del mundo (ningún calvinista hubiera osado contradecir este enunciado); luego, los redimidos y, por fin, los réprobos (<<hechos para la destrucción desde el mismo vientre materno>>): carne de apocalipsis, como Dios manda. Sin embargo, subrepticamente, alguien ha cambiado los papeles en esta comedia (ha dado el cambiazo), con lo que resulta que <<de la primera clase era Satán>>: lo nunca visto, el mundo al revés.

Milton, en sus tres grandes poemas (*Paradise Lost*, *Paradise Regained* y *Samson Agonistes*), había aceptado el esquema ortodoxo protestante de las tres clases de hombres. Los elegidos eran los santos, los escogidos de Dios desde el principio del mundo para completar su obra creadora, estando por ello predestinados a la salvación, según se expresa en *Efesios* i:4. Los

elegidos se hallan por encima de la ley y los mandamientos, debido a que poseen una visión más profunda del plan divino que el resto de los mortales, y si bien se acepta que nadie puede tener plena seguridad en cuanto a ser uno de ellos, lo cierto es que desde un principio las congregaciones cristianas sólo admitían en su seno a aquellos que mostraban señales de haber sido favorecidos por la divinidad en el sentido de haber experimentado un nuevo nacimiento (40). Dichas precauciones, sin duda, iban encaminadas a sentar las bases de un elitismo moral que poco a poco serviría de fermento para la gestación de las Iglesias. De rango inferior, pero como aspirantes de pleno derecho a ser miembros de la comunidad, se hallaban los redimidos, es decir, los pecadores arrepentidos que aún debían expiar sus culpas hasta que la venida de Cristo les liberase por completo de sus santos pesares. Por último, los réprobos, transgresores inveterados de la Ley divina, eran todos aquellos que debido a su conducta abyecta y depravada labraban irremisiblemente su propia condena.

En la poesía de Milton, Jesús y Sansón aparecen como ejemplos de elegidos, Adán, y

Eva de redimidos, y Satán y Dalila de réprobos. Es un esquema convencional, lleno de resabios moralistas, y que como siempre viene a simplificar toda cuestión ética reduciendo las complejidades de la conducta humana a una mera división entre buenos y malos de acuerdo a un patrón inamovible, implacable y arbitrario en el que se encarna la Ley. Blake no aceptó el estereotipo calvinista y en su quehacer revisionista se vió en la obligación de mostrar su error con todos los argumentos disponibles. Y dado que los poetas son los verdaderos arquitectos de la realidad (muy por encima de filósofos y científicos) y Milton es el precursor de Blake como poeta (igual que del resto de los románticos ingleses), resulta coherente que su error sea tanto más inadmisible cuanto más peligroso y merezca por tal motivo una especial atención.

El primer ataque de Blake contra los convencionalismos de su precursor, contra lo que hay de Idea en Milton y que viene a traicionar y a infectar lo que su Genio Poético o facultad imaginativa quería decir, lo tenemos en **The Marriage**. Se anticipa aquí el cambio de papeles y la

inversión de valores que luego adquirirán pleno desarrollo en poemas posteriores (**Milton y Jerusalem**), de modo que son los diablos o ángeles del mal quienes, pese a conservar su condición de transgresores de toda regla y toda ley, quedan justificados en su proceder por cuanto portan la llama de la inspiración (son los verdaderos representantes de la Imaginación, actúan mediante impulsos, por descargas de energía) y toda normativa es su negación; de aquí que ningún poeta-como-poeta pueda alinearse en el bando contrario sin menoscabo de sus pretensiones creadoras; pero Blake parece querer salvar a Milton del desastre:

...The reason Milton wrote in fetters when
he wrote of Angels & God, And at liberty
when of Devils & Hell, is because he was a
true Poet and of the Devils party without
knowing it.

(**The Marriage**, plate 6)

Un poco más adelante, justamente en la lámina 23, Blake da el primer paso revisionista, claramente en la línea antinomianista y radical de los viejos disidentes ingleses:

I tell you no virtue can exit without
breaking these ten commandments...
Jesus was all virtue, and acted from
impulse, not from rules.

Jesús pertenece al grupo de los
trasngresores, lo que, lejos de ser una
extravagancia, viene confirmado por una tradición
bíblica mucho más antigua que la paulina: Isaías
liii:12, Marcos xv:28 y Lucas xxii:37. Es de este
modo como el Jesús evangélico asume el papel de
máximo representante del carácter del réprobo
insumiso:

He died as a Reprobate. He was a
Trangressor!
Glory! Glory! Glory! to the Holy Lamb of
God
I touch the heavens as an instrument to
glorify the Lord!
The Elect shall meet the Redeem'd. On
Albions rocks they shall meet
Astonish'd at the Transgressor, in him
beholding the Saviour.

And the Elect shall say to the Redeem'd.

We behold it is of Divine
Mercy alone! of Free Gift and Election
that we live.

Our Virtues & Cruel Goodnesses, have
deserv'd Eternal Death.

Thus they weep upon the fatal Brook of
Albions River.

(Milton, 13:27-35)

La visión apocalíptica de Blake se adapta o se desvía del estereotipo moralista del libro de la Revelación, base del sistema ideológico de la ortodoxia cristiana y sobre el que se sustenta la ficción de una Ley moral que toma su fuerza de la condena y el castigo; como un poder cínico que se autojustifica en la abstracción de sus crueles virtudes (negadoras de cualquier goce) y que aspira a ejercer una tiranía salvaje basada en el miedo, en el rumor de que 'God will torment Man in Eternity for following his Energies' (*The Marriage*, plate 4). Serán, por tanto, los elegidos quienes al final de los tiempos tendrán que rendir cuentas por sus fechorías ante el tribunal de los justos-répropos, los cuales, tanto más cuanto que han sufrido la

opresión de los primeros, les conocen, según dice uno de los Proverbios del Infierno: 'He who has suffer you to impose on him knows you' (**The Marriage**, plate 9). Su castigo consistirá pues en el reconocimiento de su error, que es tanto como decir el descubrimiento del engaño o trampa de la Idea personal, el desenmascaramiento de la propia ficción que como Querube Cubridor impedía todo acceso perceptivo a la realidad (caracterialmente edénica en tanto que se vislumbra con el ojo de la Imaginación), desplazando así el punto de gravedad del problema desde una perspectiva moralista (el bien y el mal) y por tanto ficticia (**idealista**, en un sentido estricto) a otra, mucho más práctica por corrosiva en donde lo que se demanda es un esclarecimiento (verdad o falsedad) de la propia visión conducente a la anulación de la tiranía que los sistemas ideológicos ejercen sobre los hombres, tarea que como ya vimos se presenta ineludible para el poeta-como-poeta ('Striving with systems to deliver individuals from those systems', **Jerusalem**, 11:5); labor paciente y artesanal de diluir mediante corrosivos infernales toda superficie engañosa y falaz para que las puertas de la percepción queden limpias de todo error: 'If the doors of perception were

cleansed every thing would appear to man as it is: infinite' (The Marriage, plate 14); Blake se entregará de lleno a este proceso y, con toda intención, lo comparará a su reciente descubrimiento en la técnica de impresión del grabado (dice que le fue revelado en sueños por Robert, su hermano recién fallecido) y que él llama <<el método infernal>>:

...the notion that man has a body distinct from his soul, is to be expunged; this I shall do, by printing in the infernal method, by corrosives, which in Hell are salutary and medicinal, melting apparent surfaces away, and displaying the infinite which was hid.

If the door of perception were clenased...

(The Marriage, plate 14)

Pero, entre tanto, 'The System of Moral Virtue, named Rahab' (Jerusalem, 35:10) ha infectado a la mayoría, a la generalidad, contándose entre estos no sólo científicos, filósofos o estadistas, sino grandes poetas como Milton, artistas de la talla de Miguel Angel, o místicos heterodoxos como Swedenborg. Con este último se

despachará Blake a su gusto: lo llama <<el Sansón rapado por las Iglesias>>, no sin sarcasmo, porque al igual que otros se ha dejado llevar por la fascinación moralista de concebir un cielo poblado de santos y almas puras, y un infierno habitado por réprobos condenados que expían sus pecados eternamente. Esto, para Blake, derrumba de un plumazo el armazón de toda la doctrina swedenborgiana, reduciéndola a su verdadera esencia, a ser una versión renovada del viejo tópico moralista propagado por las Iglesias:

O Swedenborg! strongest of men, the Samson
shorn by the Churches!
Shewing the Transgressors in Hell, the
proud Warriors in Heaven:
Heaven as a Punisher & Hell as One under
Punishment:
With Laws from Plato & his Greeks to renew
the Trojan Gods,
In Albion; & to deny the value of the
Saviours blood.
(Milton, 22:50-54)

Lo que aquí se pone en tela de juicio es la validez de toda Iglesia como foco de actitudes elitistas que bajo pretensiones de una alta espiritualidad, o de cualquier otro criterio válido para infundir en el grupo el sentimiento de elección, consigue substituir a la verdad de hecho, implantando en su lugar una **communis opinio** que es ya una opinión infectada, en el sentido de que procede del prejuicio infantil y narcisista (origen de todo sentimiento de elección), según el cual lo propio es bueno y lo ajeno es malo o de escaso valor. Como explica Adorno (41), toda élite, desde el instante en el que se sabe y se declara como tal, se constituye en lo contrario de aquello que aspira a ser, enredándose las más de las veces en intereses particulares que acaban por confundirse con los generales, cayendo así en el ergotismo (la proclividad de los hombres a defender tercamente opiniones alocadas), la arbitrariedad y el azar, lo que conduce, por la propia inercia del absurdo, a una situación en la que la frontera entre la opinión sana (exenta de prejuicios y sobrevaloraciones que la convertirían en idea fija) y la infectada no la traza **in praxi** el conocimiento objetivo, sino la autoridad vigente. Sería el caso, sin ir más lejos,

de la famosa infalibilidad de los Papas, o de otros irracionalismos al uso. De aquí que la ficción de las élites cristianas (católicos, luteranos y calvinistas, principalmente) que defiende la noción de una salvación personal, aparezca a ojos de Blake como fuente de toda clase de abusos y atrocidades que estos cuasimaníacos de la **Ecclesia** (presos en sí como individuos: 'in fetters of the mind') aplican sobre sus víctimas, arropados siempre en la más perversa de las ingnorancias: la de creerse en posesión de la verdad. Blake propone, por contra, una vía de salvación común, basada en la hermandad y en el reconocimiento del Amor Universal:

In families we see our shadows born. &
thence we know
That man subsists by Brotherhood &
Universal Love
We fall on one anothers neck more closely
we embrace
Not for ourselves but for the Eternal
family we live
Man liveth not by Self alone but in his
Brothers face

Each shall behold the Eternal Father &
love & joy abound...

(The Four Zoas, 133:21-26)

La noción de una Hermandad Universal, no sólo entre los hombres sino entre todos los vivientes, vimos ya que formaba parte de la corriente anarquista de la que nos habla Kropotkin. Sin embargo, si lo que queremos es rastrear una genealogía que nos lleve directamente hasta Blake, hemos de dar un salto en el tiempo hasta situarnos entre los grupos milenaristas anarcocomunistas que se desarrollaron al final de la Edad Media (42). Así, un buen antecedente podría ser el caso de John Ball y de sus seguidores en la revuelta de los campesinos ingleses de 1381. Partiendo de la premisa de que todos los hombres habían sido creados libres e iguales, estos rebeldes abogaban por una vuelta a un estado igualitario natural, toda vez que la injusticia imperante tan solo era el producto de la acción de hombres perversos que, contradiciendo la voluntad de Dios, habían introducido en este mundo la servidumbre y la opresión; John Ball lo expresaba de este modo, de acuerdo a Froissart:

Buena gente, las cosas no pueden ir bien en Inglaterra hasta que todas las cosas sean comunes y no haya ni villano ni noble, antes bien todos nosotros seamos de la misma condición. (43)

Esto sería un antecedente de las teorías igualitaristas desarrolladas más tarde por Thomas More en su **Utopia**. Pero en 1374, de un modo mucho más académico que Ball y sus seguidores, Wycliff también se anticipa en el tema de la desigualdad entre los hombres con su tratado **De civili domino**, compuesto en Oxford, y que no deja de ser una variación dentro de la tradición escolástica que arranca de los días de Graciano:

En primer lugar, todos los bienes de Dios deberían ser comunes. La prueba es la siguiente: todo hombre debería estar en estado de gracia; si está en estado de gracia es señor del mundo y de todo lo que este contiene; por consiguiente, todo hombre debería ser señor de todo el mundo. Pero, como los hombres somos muy numerosos, esto sólo puede darse si todos

los hombres tienen todas las cosas en común. Por consiguiente, todas las cosas deberían ser comunes. (44)

Pero el discurso de Wycliff carece del sabor milenarista y escatológico que tanto agrada al campesinado levantisco, un discurso abundante en hipérboles que pregonizan la llegada inminente de la Última Cosecha (según las Escrituras), aquella en la que el trigo será finalmente separado de la cizaña (símbolo de los poderosos: reyes, señores, jueces, legisladores y demás opresores del pueblo llano) y ésta echada al fuego para ser pasto de las llamas por toda la eternidad, acabándose de este modo y para siempre toda injusticia. Nos hallamos ante un paradigma de tan vieja raigambre como lo pueda ser el <<sueño>> que aparece en el capítulo séptimo del Libro de Daniel (165,a.C), en un momento particularmente crítico de la historia judía y que inunda todo el género apocalíptico de esta cultura, desde Baruch y Esdras (siglo I a.C.) hasta el propio Libro de la Revelación, atribuido a Juan de Patmos (en donde los elementos cristianos y judíos se conjugan en una profecía de gran fuerza poética) (45); un paradigma

poblado de bestias inmundas y cornudas, de guerreros sobre caballos blancos, de fantásticos cataclismos que provocan cataratas de sangre, todo lo cual se asocia a la llegada del reino de los santos, del Milenio. No es de extrañar, por tanto, que toda esta imagería, rebotante de estallidos poéticos, llegue hasta Blake y quede reflejada en su obra, sobre todo si tenemos en cuenta que era también el lenguaje habitual en el que se expresaban las sectas radicales inglesas surgidas de la contienda civil y del interregno, como hijas bastardas, si no malditas, de la Inglaterra de Cromwell.

Sobre el tema de la Gran Cosecha, Blake llevará a cabo una revisión que, como siempre, supone un desvío respecto del original para de este modo tornarlo coherente con su propio discurso cuyo núcleo, en el presente caso, viene conformado por la noción de las Tres Clases de Hombres:

Fellow Labourers! The Great Vintage &
Harvest is now upon Earth
The whole extent of the Globe is explored:
Every scatterd Atom

When under pretence of benevolence the
Elect subdud All
From the Foundation of the World. The
Elect is one Class: You
Shall bind them separate: they cannot
Believe in Eternal Life
Except by Miracle & a New Birth. The other
two Classes;
The Reprobate who never cease to Believe,
and the Redeemd,
Who live in doubts & fears perpetually
tormented by the Elect
These you shall bind in a twin-bundle for
the Consummation--
But the Elect must be saved from fires of
Eternal Death,
To be formed into the Churches of Beulah
that they destroy not the Earth
For in every Nation & every Family the
Three Classes are born
And in every Species of the Earth, Metal,
Tree, Fish, Bird & Beast.
(Milton, 25: 17-41)

El despertar del gigante Albión es el núcleo en torno al cual gira todo el sistema mitológico de Blake y su consecuencia inmediata es la creación de la Nueva Jerusalén (imagen que toma de Swedenborg), el establecimiento del Milenio. Albión es aquí el hombre en su condición prístina o, si se prefiere, la humanidad regenerada. Como ya dijimos, Blake vivió una época repleta de cambios y convulsiones tanto en el plano político como en el intelectual, lo que sin duda creó en él la firme convicción de que se estaba dando un nuevo despertar de la humanidad, un apocalipsis (en sentido blakeano, es decir, una reparación de los viejos errores seguida de la aparición de otros nuevos). En su sentir visionario, Blake contempla al Hombre Ancestral (the Ancient Man) alzarse sobre la roca de Albión (Inglaterra) para desde allí divisar el espectáculo sobrecogedor de las guerras aniquiladoras (entre Francia e Inglaterra), al tiempo que sus hijos se burlan de la fe en la vida eterna, que es tanto como decir de la inspiración o Genio Poético (única vía de redención posible por utópica), lo que convierte a los filósofos deístas en los precursores de un nuevo error, el cual se sintetiza en la re-creación de un orden artificial,

regido por leyes estrictamente racionales que el frío Urizen ha elaborado. Pero en el pasaje que hemos visto, Urizen toma el nombre de Satán, en tanto que representante de los elegidos, de aquellos que prestan su adhesión a la Idea dominante, a la Ideología, y participan de ella arropados bajo su Ley. De estos se dice que someten a los demás hombres con el pretexto de su benevolencia, al amparo de sus <<buenas intenciones>>, lo que resulta ser una definición exacta y sin ambigüedades de la psicología del tirano, de la psicología del Poder. Lo que caracteriza a todo elegido es la fe en sí mismo, que es tanto como decir su condición manifiesta de autoabsorción en la propia Identidad, su encarcelamiento en la Idea personal, su solipsismo a ultranza, soporte inexcusable de una pretendida autoridad: de toda autoridad.

Otro aspecto dominante en la psicología del elegido es su constante preocupación por dar muestras de santidad, por aparentar bondad y rectitud (es por ello que Blake los tilda de fariseos) y, en último extremo, de estar justificados en la Ley. Pero esta inclinación a sobrevalorar toda ceremonia externa, este celo

enfermizo por el mundo de las apariencias (por la ficción a la vez personal y colectiva que se hace realidad) se fundamenta precisamente en el hecho de que ellos mismos también son apariencia, vacío que de alguna manera hay que llenar. Para Blake, Satán, digamos que el elegido entre los elegidos, siendo el error <<Seems but Is not>> (Jerusalem 93:20), es decir, es pura apariencia, la cual, sin embargo, no deja de tener nefastas consecuencias para quienes son presa de su fascinación. Y para el profeta visionario (Blake), que contempla las cosas desde la Gran Eternidad (Imaginación), dicha fascinación es la muerte:

Then those in Great Eternity who
contemplate on Death
Said thus. What seems to Be: Is: To those
to whom
It seems to Be, & is productive of the
most dreadful
Consequences to those to whom it seems to
Be: even of
Torments, Despair, Eternal Death; but the
Divine Mercy

Steps beyond and Redeems Man in the Body

of Jesus Amen

(Jerusalem, 36: 50-55)

Satán no es un individuo, alguien concreto, ni tampoco un ente espiritual o algo parecido. En el sistema visionario de Blake (y para frustración y decepción de los amigos del satanismo y las ciencias ocultas), Satán es un nombre (o, a lo sumo un mitologema) del que se sirve el poeta para hacer referencia a un determinado estado psíquico (Blake lo llama espiritual) o del alma, el cual se caracteriza, habida cuenta de la inmersión de ésta en la ficción más hermética, por la incapacidad del individuo para recibir la luz (divina) de la inspiración (poética). Tal y como se dice en el poema, es un estado de Muerte Eterna (Eternal Death); pero no se trata aquí de lo que los religiosos quieren significar comúnmente con esta expresión sino de que, por causa de esta ficción que le ciega, el individuo se ve impotente y como muerto de cara a un posible acceso a la eternidad (que, en Blake, no es tanto un asunto de ultratumba; antes bien la eternidad es el reino del arte y la creación). La conclusión de los versos que acabamos

de citar es clara: todo el que no se ocupe de desarrollar <<las divinas artes de la imaginación>> (que es la verdadera realidad común a todos los hombres) está labrando su propia destrucción, su propio caos: <<One Error not remov'd, will destroy a human Soul>> (**Jerusalem**, 41:11).

Estas aseveraciones de Blake, junto con otras que puedan ir apareciendo en el transcurso de nuestro estudio, son susceptibles de dar la impresión de que nos hallamos ante un teólogo o ante un poeta que intenta hacer teología. Pero, nada más erróneo. Es posible que a veces se surta de esta disciplina como en otras ocasiones lo hace de múltiples fuentes y le sirva todo ello de referencia o **mathesis** general de sus poemas, pero en el mismo sentido que lo eran las Cartas de Mme. de Sevigné para la abuela de Proust o las novelas de caballería para don Quijote; no son una "autoridad" sino, como dice Barthes, algo que le llega: un **recuerdo circular** (46). Además, como ya hemos visto y seguiremos comprobando, Blake surge dentro de una atmósfera de doctrinas disidentes, inconformistas, rebosantes de antinomianismo y cuyas implicaciones políticas se ocupará en desarrollar. Es verdad, sin

embargo, que hay algo en el tratamiento que da a la religión que sorprende sobremanera, algo que le hace anticiparse a la teología liberal del s.XIX punto por punto (47), y que alcanza su más genuina expresión en su identificación de la revelación divina con la inspiración artística y de los poetas con los profetas. Aquí estamos ante el Blake profundo, ante un hombre que entiende la obra de la Imaginación Creadora como una teofanía, o epifanía, cuyo énfasis recae en el hecho de ser una cognición visionaria que da por resultado el que los nombres divinos se hagan visibles en sus obras de arte: <<In Eternity all is Vision>>. Esto provoca el que un viejo chamán de la contracultura como lo pueda ser Norman Brown estime que <<la teología de Blake ha de ser glosada a la luz de Ibn Arabi>>, teniendo en cuenta las correspondencias evidentes entre el gran maestro sufí y la teosofía moderna: Paracelso, Rohme, Swedenborg (todos ellos con una decisiva influencia sobre Blake) (48).

Lo que sugiere Brown es que incluyamos a Blake dentro de la gran tradición profética (judaísmo, cristianismo, islamismo), a sabiendas de que esto es algo que ya se preocupó él

mismo de hacer y en lo que puso gran cuidado, expresándose una y otra vez como testigo de **Christus aeternus, verus propheta ab initio mundi per saeculum currens** (49). En los aforismos del **Laocoön** (fig.8) dejó impresa su visión del arte como vía de regeneración, como único rescate del Paraíso. Partiendo de la premisa de que <<Jesus & his Apostoles & Disciples were all Artists / Their works were destroyd by the Seven Churches in Asia. Antichrist Science>> (lo que implica de paso una condena a la primitiva ortodoxia cristiana y a sus iglesias bajo la grave acusación de haber deteriorado y falseado la genuina enseñanza evangélica) se ofrece, seguidamente, lo que bien puede considerarse como el <<canon>> blakeano que asimila la vieja tradición profética (no sólo la Biblia sino la de cualquier otra cultura, ya que <<The Religions of all nations are derived from each Nations different reception of the Poetic Genius which is every where call'd the Spirit of Prophecy>>) a todo quehacer artístico y creativo:

The Eternel Body of Man is The IMAGINATION

God himself

that is

[Yeshua]

JESUS we are his Members

The Divine Body

It manifests itself in his Works of Art (In Eternity
All is Vision)

(The Laocoön)

Blake acepta el principio de un logos inmanente (50), un principio regidor de todas las cosas que actúa mediante la oposición de los contrarios, es decir, por ley de contradicción, y que en los hombres se manifiesta a través de la Imaginación creadora o Genio Poético en cada cual. Esta doctrina, tan antigua como el propio Heráclito, llegará hasta el siglo XIX bajo la forma de un naturalismo estético. Pero hasta alcanzar este punto adoptará múltiples formas en su desarrollo. Blake la recibe en su forma evangélica por medio de los escritos de Bohme, aunque también se halla presente en los movimientos inconformistas ingleses del siglo XVII y, unida al milenarismo escatológico de estas sectas, dará lugar a aventuras redicales como las de

los Diggers de Winstanley que, como veremos, llevados por su fe en la divinidad inmanente en cada hombre confían en alcanzar la Nueva Jerusalén como realidad social y económica (51). Blake también participa de esta corriente. La divinidad del hombre y su capacidad para alcanzar una perfección regenerada es una cuestión permanente en su pensamiento. Sólo que en vez de seguir el planteamiento religioso convencional, basado en una **ascesis** y en unos principios morales, se aparta de esta tradición en una especie de **clinamen** o desviación de la trayectoria original del movimiento (al modo en que lo explica Lucrecio), así como de los movimientos heterodoxos (tan solo se sirve de ellos como punto de partida), toda vez que es plenamente consciente de que la simple inversión de la ley, al estilo de herejes y revolucionarios, produce por contra un conformismo renovado en el mejor de los casos (tanto más peligroso por engañoso) o, en el peor, un reforzamiento de la misma tiranía. Para evitar estos males, Blake adoptará una actitud consistente en un revisionismo creativo; es lo que Harold Bloom, a propósito de la influencia poética, denomina como un movimiento de **clinamen**, propio de todo gran creador o **strong poet**

(52), el cual consiste en que el poeta se muestra fiel a su precursor o a la tradición de la que éste se nutre solamente hasta determinado punto, llegado el cual se desvía (como a veces los átomos de Lucrecio en su caída) dando lugar a un cambio de rumbo, imprescindible y deliberado a la vez, que da por fruto una re-visión:

This appears as a corrective movement in his own poem, which implies that the precursor poem went accurately up to a certain point, but then should have swerved, precisely in the direction that the new poem moves. (53)

Si aplicamos aquí el principio de Blake según el cual <<The Religions of all Nations are derived from each Nations different recepcion of the Poetic Genius which is every where call'd the Spirit of Prophecy>> (**All Religions are One, Principle 5**) (lo que implica que los sistemas religiosos son un producto de la imaginación poética y por tanto se desarrollan de acuerdo con sus leyes), en donde Bloom dice **poema** nosotros leeríamos **religión**, adoptando así para la evolución de los

movimientos religiosos el mismo tratamiento que se aplica en el estudio de la <<influencia poética>>. Bloom afirma que <<the profundities of poetic influence cannot be reduced to source-study, to the history of Ideas, to the patterning of images>> (54). Es desde esta perspectiva que podemos entender el gran salto revisionista que Blake lleva a cabo en los aforismos del **Laocoön**, interpretándolo como un movimiento de **clinamen** o **poetic misprision** respecto de sus precursores dentro de esa gran corriente (que como la de Heráclito es y no es siempre la misma) a la que llamamos **tradición profética milenarista**:

Prayer is the Study of Art
Fraise is the Practise of Art
Fasting &c. all relate to Art
The outward Ceremony is Antichrist
Without Unceasing Practise nothing can be
done
Practise is Art If you leave off you are
Lost
A Poet a Painter a Musician an Architect:
the Man
Or Woman who is not one of these is not a
Christian

You must leave Fathers & Mothers & Houses
 & Lands if they stand in the way of ART
 The Unproductive Man is not a Christian
 much less the Destroyer
 (The Laocoön)

Allí donde los deístas habían elevado a la Razón como facultad suprema de la verdad religiosa, Blake propone otra facultad a la que alude con diferentes nombres: energía, deseo, entusiasmo, etc. Se trata en definitiva de una facultad que unifica al género humano en tanto que todos los hombres, si como individuos resultan ser diferentes unos de otros, como depositarios de esta facultad (que es precisamente <<the faculty which experiences>>, la facultad cognoscitiva, ya que <<the true method of knowledge is experiment>>) (56) se hacen iguales, en tanto que todos la reciben en igual medida. De aquí se sigue que cualquiera puede decir verdad, acceder al conocimiento, pues solo depende del uso de esta potencia cognoscitiva, insistimos, común a todos los hombres: <<As all men are alike in outward form, So (and with the same infinite variety) all are alike in the Poetic Genius>> (57). Por último: <<That Poetic Genius is

the True Man>>, de donde se deduce claramente que su contrapartida, los individuos, no tienen más realidad que aquella que les otorga su propia ficción.

El "subjetivismo" de Blake, su modo de enfrentar la fe a la razón, el sentimiento espontáneo que es interno, a la pasiva observación de un cuerpo dogmático, que es externo, se deriva en gran medida de una especial interpretación del concepto evangélico de <<fe>>, muy cercano al Metodismo de Wesley (aunque a tenor del carácter profundamente conservador de esta doctrina luego se aleje de ella), pero sobre todo al subjetivismo de William Law y a otros que le anteceden, tales como Bohme y los pietistas del siglo XVII, y, através de algunas ramificaciones, al propio Milton. Con todo, el antecedente más claro se halla en el Protestantismo radical de los siglos XVI y XVII, al cual dedicaremos una amplia parte de nuestro estudio (58).

Frente a la moral utilitaria de los deístas que basándose en la razón reducen el problema religioso a la simple observancia de una

serie de reglas generales de conducta, tal y como lo expresa Voltaire en su famosa definición: <<J' entends, par religion naturelle, les principes de morale communes au genre-humain>> (59); frente a estos, Blake, anticipándose ya a las teologías liberales del s. XIX, como la de Schleiermacher, o a filósofos como Schelling (60) (ambos de gran significación para la escuela romántica alemana: Novalis, Schlegel, Hölderling), insistirá en que la verdadera experiencia religiosa implica siempre un sentimiento estético, una intuición o sentimiento del universo (es lo que Blake llama <<fe>>) que convierte toda acción moral en acto imaginativo, en un producto de la inspiración o genio poético. En contraste a la pasividad impuesta por la obervancia del dogma (tanto en las religiones convencionales como en la *religion naturelle* de los deístas), la moral que aquí se postula exige del sujeto una actitud activa, creadora, expansiva y que busca trascender las limitaciones y el aislamiento inherentes a toda postura individualista, centrada en el yo personal y auspiciada en el engaño de una salvación también personal. De este modo, ética y estética quedan indisolublemente unidas en la visión romántica, y la intuición de Hölderling alcanza

su pleno significado: <<¿Cuándo, oh genio creador de nuestro pueblo, cuándo te mostrarás por entero, alma de nuestra patria?>> (61). O también estos versos de Goethe:

Quien posee Ciencia y Arte
también tiene Religión;
quien no posee una ni otra,
¡tenga Religión! (62)

Como observa Octavio Paz (63), el primero en llevar a cabo una crítica de los críticos de la religión, de aquellos filósofos deístas y anticristianos que tras haber desmantelado los viejos altares substituyeron las antiguas divinidades por otras no menos quiméricas, fue David Hume. En sus **Dialogues concerning natural religion** (64) criticó los nuevos conceptos divinizados, como los de la armonía universal y el designio secreto que parece encerrar la visión del universo a modo de un colosal artilugio de relojería en el que todo encaja y concuerda: es la **simple vision** de Newton y de la cual, como ya hemos visto, Blake huía como de la peste a tenor de su doble carácter: reduccionista y espectral. Hume también intuyó que el

encumbramiento de la diosa Razón daría por resultado una doble y defectuosa inferencia: pensar que la naturaleza tiene un designio e identificar este designio con la marcha de la sociedad y de la Historia (65). De aquí que la Historia se convierta en algo providencial, algo gobernado por una divinidad y de la cual se deriva de inmediato un dogma, un sistema de creencias que exige sumisión y pasividad a la imaginación. Este mecanismo, Hume lo detecta en la formación de toda filosofía y religión que aspira a positivizarse en Ideología imperante, coligiendo de aquí una tendencia de los hombres a petrificarse en la Idea. Esta inclinación halla su origen en un <<instinto religioso>> (noción que siglo y medio después sería completada por Freud y por Heidegger) (66), que sería responsable de la aparición de esa larga cadena de substituciones y reemplazamientos (en una especie de <<eterno retorno>> de lo reprimido) entre credos y sistemas religiosos a lo largo de toda la Historia. Pero en su última manifestación, el instinto religioso ha creado la filosofía deísta: otra religión más, sí, pero esta vez con la particularidad de que se trata de una religión que se ignora a sí misma, no reconociéndose ella misma como tal, pese a lo

ostensible de su marcado carácter dogmático, que nada más se ha limitado a cambiar una creencia por otra: las creencias célicas se han tornado terrenales; y las filosofías ateas y racionalistas (la Religión Natural) han trocado la eternidad en revolución, la teología en política y la Iglesia en Estado revolucionario.

De esta manera se verifica la entrada a la modernidad: el inicio de un proceso que alcanza su punto álgido en nuestros días. Así que la máxima de Baudelaire poco puede extrañarnos ya:

...los revolucionarios han puesto en la política la ferocidad natural de la religión (67).

La ilusión religiosa inherente a las teorías políticas y revolucionarias de los filósofos deístas les llevó a incurrir otra vez en el viejo error de instituirse como defensores de la verdad: en Inquisición. De aquí que -como explica Paz:

Con la misma saña con que la Iglesia castigó a los místicos, iluminados y

quietistas, el Estado revolucionario ha
perseguido a los poetas. Si la poesía es
la religión secreta de la era moderna, la
política es su religión pública. Una
religión sangrienta y enmascarada. El
proceso de la poesía ha sido un proceso
religioso: la revolución ha condenado a la
poesía como una herejía. (68)

La política revolucionaria aspira a
establecerse como dogma universal (cual es el caso,
por ejemplo, del actual sistema democrático),
rechazando de plano cualquier disidencia que le
salga al paso, cualquier espontánea manifestación de
actitudes, ocurrencias o sentimientos que pudieran
resultar indigestas para el sistema, atentando
contra la verdad de su mentira y poniendo de
manifiesto su carácter espectral. Y ese incendiario
anarquista que puede poner en peligro el constante
gemir de su intrincada maquinaria, ese loco capaz de
sentirse y ver por sí mismo, es el poeta, el creador
que, de algún modo, ha tomado el puesto que en el
antiguo régimen correspondía al hereje. Se puede
decir de todos los románticos que fueron espíritus
religiosos (incluso el ateísmo de Shelley es una

pasión religiosa) (69), y es por ello que buscan su fundamento en un principio anterior a la modernidad, antagónico a ella, como sensibilidad y pasión, imaginación y utopía, amor y libertad: eternidad y presente. De igual modo, y como padres de la poesía moderna -a la vez que descendientes del protestantismo radical- su visión del mundo contradice por completo a la Ilustración, la razón crítica, el deísmo, el liberalismo, el positivismo y el marxismo.

Pero antes de proseguir, nos detendremos en el estudio de una tradición precedente y de la que sin duda son herederos directos (y puede que Blake más que ninguno de ellos): la tradición radical milenarista que partiendo del Medievo adquiere forma casi definitiva durante el Renacimiento con los movimientos reformistas radicales, y de aquí se extiende hasta el siglo XVII. Se trata, en suma, de esas herejías antes aludidas como verdaderas precursoras del movimiento romántico inglés y alemán, las cuales no cejaron en su lucha dialéctica primero contra el dogma romano y más tarde frente al protestantismo ortodoxo. Una revisión de los presupuestos

religiosos y filosóficos de los principales grupos y sectas que presentaron tan apasionada polémica al dogma establecido nos será de gran ayuda en el intento de alcanzar una comprensión lo más profunda posible de la obra de William Blake,

NOTAS CAPITULO SEXTO

1. **Cinquième Lettre;** en Barrows Dunham, **Héroes y herejes a partir del Renacimiento** (Barcelona 1969); pp. 118-119.
2. Ibid.,
3. **Quatrième Lettre;** Ibid.,
4. **Septième Lettre;** Ibid.,
5. Ver E.P. Thompson, **Witness Against the Beast.** Opus cit., cap. I
6. Ibid., p.3
7. Ibid., p.4
8. Ibid., p.5
9. Michel Foucault, **Microfísica del poder** (Madrid 1980); cap. 4.
10. Ibid., p.86

11. E.P. Thompson, **Witness Against the Beast.**
Opus cit., p.6
12. Ibid., p.7
13. Ibid., p.8
14. Ibid., p.9
15. Foucault, **Microfísica del Poder.** **Opus**
cit., p.128
16. H.R. Trevor-Roper, **Religión, Reforma y**
cambio social (Barcelona 1985); p.31
17. Jesús Alonso Burgos, **El luteranismo en**
Castilla durante el s.XVI (Madrid 1980);
p.119
18. H. R. Trevor.Roper. **Opus cit., p.28**
19. Ibid.,

20. José C. Nieto. 'Juan de Valdés y los
orígenes de la Reforma en España e Italia
(Madrid 1979); pp 616-617
21. Casiodoro de Reina. **La Bilia del Oso**,
vol.I (Madrid 1987); ver **Introducción** de
José María González Ruiz
22. A. Gordon Kinder. **Casiodoro de Reina,**
Spanish Roformer of the Sixteenth Century
(London 1975); p.8
23. H.R. Trevor-Roper. **Opus cit.**, p.1
24. Ibid.
25. E.P. Thompson. **Witness Against the Beast.**
Opus cit., p. 12
26. Ibid., p.13
27. Ibid.
28. Ibid.

29. Ibid., p.14
30. Michel Foucault. **Microfísica.** Opus cit.,
p.140
31. Ibid., p.149
32. E.P. Thompson. **Witness.** Opus cit., p.15
33. Ibid
34. Ibid., p.16
35. ibid., p.18
36. Harold Bloom. **The Anxiety of Influence**
(London 1975); pp. 29 y 36
37. H.R. Trevor-Roper. **Opus cit.**, p.10
38. Roland Barthes. **El placer del texto**
(México 1980); pp. 44 y ss.
39. Ibid., p.56

40. S. Foster Damon. **The Ideas and Symbols of William Blake.** Opus cit., p. 88
41. Theodore Adorno. **Filosofía y Superstición.** Opus cit., pp.88 y ss.
42. Norman Cohn. **En pos del Milenio** (Madrid 1985); p.284
43. Ibid., p. 199
44. Ibid., p. 201
45. Ibid., p. 23
46. Roland Barthes. **El Placer del Texto.** Opus cit., p.49
47. Mark Schorer. **The Politics of Vision.** Opus cit., p.125
48. Norman Brown. **Apocalipsis y/o Metamorfosis** (Barcelona 1995); p.78
49. Ibid., p.73

50. Mark Schorer. **The Politics**, **Opus cit.**,
p.124
51. Ibid.
52. Ver Harold Bloom, **The Anxiety of
influence. Opus cit.**, <<Introduction>>.
53. Ibid., p.14
54. Ibid., p.7
55. Ibid.
56. All Religions Are One
57. Ibid., Principle 2nd.
58. Mark Schorer. **The Politics. Opus cit.**, pp.
117 y 118
59. Ibid., 118
60. Ibid.

61. Johannes Hirschberger. **Historia de la Filosofía. Opus cit.**, vol. II, p. 254
62. Citado por S. Freud en: **El malestar en la cultura** (Madrid 1995), p. 18
63. Octavio Paz. **Los hijos del limo** (Barcelona 1974), p. 219
64. Ibid.
65. Ibid., p. 220
66. Ibid., p. 221
67. Ibid., p. 152
68. Ibid., p. 151
69. Ibid., p. 70

CAPITULO SEPTIMO:

Los Diggers de Gerrard Winstanley: el excedente como la parte maldita.

Es hora ya de abordar un estudio pormenorizado de algunas de las sectas disidentes inglesas que florecieron en el interregno y cuyo rescate del olvido histórico lo debemos a autores como A.L. Morton (*The Everlasting Gospel*, 1958, y *The World of the Ranters*, 1970,) y Christopher Hill (*The World turned upside down*, 1972), principalmente. Por su parte, E.P. Thompson ha recogido este ingente material, haciendo una selección de aquellos aspectos que de modo más claro contribuían a perfilar el pensamiento de William Blake y servían de estructura a buena parte de su producción más tardía, es decir, a los denominados **poemas proféticos**. Por tal razón, la obra de

Thompson (*Witness against the Beast-William Blake and the Moral Law*, 1993) será utilizada en cierta medida como hilo conductor de nuestro estudio, sin por ello menoscabo de otras fuentes de probada fiabilidad e indudable interés, i.e.: Trevor-Roper, George Woodcock, Norman Cohn y otros.

Uno de estos movimientos radicales de mayor alcance político fue sin duda el de los Levellers (niveladores), un grupo republicano y democrático que combatió del lado del ejército parlamentario durante la guerra civil y que debido a sus propuestas igualitarias tanto en aspectos sociales como políticos (buena parte de su ideología sería luego recogida por los cuáqueros) fue objeto de las iras de Cromwell. La derrota sufrida por los soldados Levellers en Burdford, en 1649, supuso un duro revés para las ideas democráticas más avanzadas y puede interpretarse este momento como un punto de inflexión a partir del cual los espíritus más radicales abandonan poco a poco sus aspiraciones de ejercer una influencia concreta sobre los asuntos políticos que acontecen en el país, al tiempo que van desplazando su interés hacia el campo de la utopía política y visionaria. Los Levellers eran

partidarios del sufragio universal y al igual que otros muchos (por ejemplo Walwyn) (1) también lo eran de la propiedad común. Estaban encabezados por Jonh Lilburne, principalmente, y buscaron su apadrinamiento ideológico en la tradición herética, en los **Lollards** (o lolardos; en tono despectivo, del holandés **lollaert**, <<farfullador>>), de John Wycliffe, cuyas ideas contribuyeron a allanar el camino de la Reforma en Inglaterra desde finales del siglo XIV (2). Lilburne, Walwyn y Overton se identificaron con Foxe y consideraban a los mártires del reinado de Maria y a los herejes medievales como sus antecesores directos (3). En cualquier caso, los Levellers tenían objetivos políticos concretos y sus demandas de igualdad eran más de índole política que económica, por lo que se orientaban principalmente hacia una remodelación de los poderes vigentes y no a una supresión de los mismos, razón suficiente para que no les englobemos dentro del ala verdaderamente radical y anarquista que aquí más nos interesa como objeto de nuestro estudio.

Este ala venía representada con mucha más contundencia por los famosos Diggers (literalmente <<cavadores>> o <<labradores>>) de

Gerrard Winstanley, surgidos en 1649. Mientras los miembros de los Levellers eran en su mayoría componentes de los rangos inferiores del Ejército de Nuevo Modelo (New Model Army) que aspiraban a participar en el gobierno de un país que ellos mismos habían ayudado a liberar, con las armas, del derecho divino de la realeza (4), los Diggers, por el contrario, eran gente pobre, víctima de la recesión que siguió a la guerra civil, y sus demandas eran básicamente sociales y económicas. Se consideraban ultrajados y desposeídos no sólo de sus derechos políticos sino de los medios más elementales de subsistencia por parte de aquellos que tras la contienda seguían conservando aún sus fortunas: su protesta era un grito de hambre y desesperación. Sus mismos líderes, Gerrard Winstanley y William Everard, habían sufrido ambos las turbulencias de la época: el primero, un comerciante en paños procedente de Lancashire, se había arruinado tras su llegada a Londres en plena recesión, mientras que Everard, un viejo soldado de la guerra civil, había sido expulsado del ejército por repartir propaganda Leveller. (5)

Los Diggers comenzaron sus actividades en 1649. El primero de los panfletos de Winstanley, **Truth Lifting Up its Head Above Scandals**, sentaba las bases filosóficas del movimiento, que consistía en una visión casi panteísta de la divinidad, según la cual Dios aparecía como Razón inmanente manifestada en todas las criaturas de acuerdo a su naturaleza, pero especialmente en el hombre. Para Winstanley, Dios no era más que <<the incomprehensible spirit, Reason... He dwells in every creature, according to the nature and being of the creature, but supremely in man>> (6) y, anticipándose en buena medida a las nociones de Blake, concluye: <<This is the Kingdom of God within man (6)>>.

Ya sugerimos en capítulos anteriores que la propuesta de Winstanley de elevar la razón a categorías divinas podía interpretarse como una profecía de la Ilustración. No en vano Winstanley habla de la llegada de una Nueva Era (New Age) a la que denomina Era de la Razón (Age of Reason), pero no en el mismo sentido que más tarde adoptarán los ilustrados del siglo XVIII, desde luego, sino desde la vieja perspectiva antinomianista y heredera

directa, como ya vimos, de las visiones del abad calabrés del siglo XII Joaquín de Fiore. Pese a las apariencias, continuamos sumergidos en un medio milenarista muy alejado, como puede verse por la baja condición social de sus componentes, de las élites intelectuales (encabezadas en aquel siglo en Inglaterra nada menos que por la filosofía de Bacon, Newton y Locke: la tríada satánica de Blake). Más preciso sería ver en la razón de Winstanley un vislumbre del Genio Poético de Blake, habida cuenta de que tanto él como sus seguidores Diggers, hacia 1658, aguardaban ansiosos la llegada de una era en la que <<the Lord himself, who is the everlasting Gospell, doth manifest himself to rule in the flesh of sonnes and daughters>>, de modo que muchos asociaron la nueva edad a la imaginería de la Nueva Jerusalén y que, en palabras del Seeker galés William Erby, <<after the fall of Rome, there shall be the new Jerusalem, and then the Church shall be one, one street in that city and no more>> (7). Es imposible no atisbar entre las aspiraciones mesiánicas y la imaginería milenarista de estas sectas un buen precursor, quizá el de mayor peso, de los temas y mitologemas que conformarán los poemas proféticos de Blake:

Proudhon (**¿Qué es la propiedad?**, cuestiona el título de una de las obras de este último -y contesta-: "la propiedad es el robo"), y ya dentro del ámbito anglosajón, a William Morris y su **News from Nowhere**. Escuchemos a Winstanley:

Every one that gets an authority into his hands tyrannizes over others; as many husbands, parents, masters, magistrates, that live after the flesh do carry themselves like oppressing Lordes over such as are under them, not knowing that their wives, children, servants, subjects are their fellow creatures, and hath an equal privilege to share them in the blessing of liberty (9).

Las resonancias paulinas son inequívocas en el texto y nos advierten que nos hallamos en plena corriente antinomianista y por tanto antiestatista, con su insistencia en el descrédito de toda autoridad y de toda ley, lo que lleva finalmente a legitimar la revuelta contra "el poder perverso" o "económicamente opresor" (10) siguiendo el ejemplo de Jesucristo:

And let all men say -prosigue Winstanley- what they will, so long as such are rulers as call the land theirs, upholding this particular property of mine and thine, the common people shall never have their liberty, nor the land be freed from troubles, oppressions and complainings; by reason thereof the Creator of all things is continually provoked (11).

Dejando a un lado, de momento, las pretensiones más o menos utópicas de los Diggers encaminadas a intentar una mejora de la realidad social en la que viven, lo cierto es que aquello que subyace en el texto, su contenido latente por así decirlo, es el de un verdadero debate económico en el sentido más estricto. Desde luego que no se habla de la subida de los tipos de interés, el ingreso nacional o el IPC (éstas son lindezas que pertenecen a un mundo mucho más sofisticado que el siglo XVII europeo, cual es el mundo postindustrial), pero debemos tener en cuenta que nos hallamos en plena era del mercantilismo, en la que todavía la más importante cuestión dialéctica en la vida económica es la relación entre la moralidad y el mercado,

según lo habían planteado Tomás de Aquino y los demás escolásticos (12). El capitalismo mercantil surgido a partir del siglo XV contribuyó a la aparición y consolidación del Estado moderno. La asimilación mutua y creciente entre los mercaderes y el Estado dio lugar a que los abusos sobre las masas populares y desprotegidas fueran cada vez más frecuentes y patentes, de modo que se reavivará la vieja polémica medieval -el debate económico- sobre los mercaderes y sus inclinaciones acomodaticias en asuntos de conciencia, sobre la moralidad "propia" del mercado y, como última consecuencia, sobre la legitimidad o no de la propiedad. Pero, como pronto veremos, este contradiscurso que en un principio sostienen algunos clérigos y filósofos, a partir sobre todo de la Reforma, pasará a estar en boca de civiles más o menos instruídos e inspirados, dando lugar a toda una era de convulsiones sociales que principia en el siglo XVI y tiene su colofón a finales del s. XVIII, justamente cuando despunta la era industrial: tanto la Revolución norteamericana como su Declaración de Independencia (ésta última coincide -1776- con la publicación de *La riqueza de las Naciones*, de Adam Smith) fueron enérgicas

reacciones contra las políticas y prácticas económicas de la era mercantilista (13).

Bajo esta perspectiva podremos valorar con mayor amplitud el alcance y dimensión que en su momento tuvieron cuantos grupos disidentes y radicales aquí nos ocupan. No se trata pues de grupos aislados y minoritarios compuestos por un puñado de exaltados, tal y como quisieron ver los poderes establecidos contra los que lucharon, o incluso la ciencia histórica posterior en su corriente más sesgada. En realidad, un sector disidente como los Diggers de Gerrard Winstanley no hacían más que suscitar la vieja polémica que desde la antigüedad griega venía enfrentando a filósofos y gobernantes: sabemos de la inclinación de Platón hacia cierto tipo de comunismo (lo que a juicio de Galbraith le hubiera convertido en un individuo perseguido por el FBI y denunciado por el senador McCarthy); de las excelencias que Aristóteles viera en la propiedad privada; o de las dudas planteadas por Plinio respecto de la eficacia de la esclavitud (14). Pero también sabemos que fue <<el Derecho romano el que otorgó a la propiedad su identidad formal y a su poseedor el *dominium*, es decir los

derechos que hoy se dan por supuestos>> (15); igual que siglos más tarde, en época medieval, sirviera de base jurídica bajo cuyo amparo se estableciera el poder de los reyes.

De aquí que resulte sumamente coherente el que los grupos de inspiración antinomianista rechazaran de plano el mundo clásico y se decantaran en favor del mundo cristiano en su acepción más evangélica y primitiva (como corresponde a sus orígenes reformistas, al menos en su manifestación más moderna), tomando a Jesucristo y sus apóstoles, como ya vimos, a modo de paradigma del insurrecto que pide justicia: de LA VOZ QUE CLAMA EN EL DESIERTO. Blake llevará esta postura hasta sus últimas consecuencias (lo que también forma parte de su reacción -compartida con el resto de los románticos- contra la cultura augustal, ya que el Neoclasicismo era la última manifestación de la cultura grecolatina en Europa), convirtiendo el problema no sólo en una cuestión ética sino también estética:

The Stolen and Perverted Writings of Homer
& Ovid, of Plato & Cicero, which all Men

ought to condemn, are set up by artifice against the Sublime of the Bible; but when the New Age is at leisure to Pronounce, all will be set right, & those Grand Works of the more ancient & consciously & professedly Inspired Men will hold their proper rank, & the Daughters of Memory shall become the Daughters of Inspiration. Shakspeare & Milton were both curb'd by the general malady & infection from the silly Greek & Latin slaves of the Sword.

(Milton, Preface)

También los Diggers asociaban el caos (estético y ético) reinante a los <<slaves of the Sword>>, es decir a los poderes vigentes (por el hecho de encontrarse ya en pleno desarrollo los nuevos estados nacionalistas) y, cómo no, a lo que puede denominarse <<la Virtud Social Conveniente>> (16), es decir, la moral farisea de los ciudadanos influyentes (el <<elegido>> blakeano).

Coincidiendo con Moro, Wycliffe y otros, Winstanley denuncia la propiedad como el mal de los males de este mundo:

For surely this particular property of mine and thine hath brought in all misery upon the people. For first, it hath occasioned people to steal one from another. Secondly, it hath made laws to hang those that did steal. It tempts people to do an evil action and then kills them for doing of it. Let all judge if this not be a great devil. (17).

A continuación, Winstanley aboga por la abolición del comercio y su posible suplantación por un sistema de abastecimiento de almacenes comunales y una organización del trabajo muy similar a lo que más tarde será el sistema mutualista de Proudhon, todo ello dentro de su panfleto quizás más radical: **The New Law of Righteousness** (18).

Pero Winstanley insistió sobremanera en la importancia de la acción directa y palpable a la hora de atajar la injusticia social, y este aspecto práctico de su doctrina se traduciría en la ocupación de tierras abandonadas, por parte de sus seguidores, para su explotación, como fuente

esencial de subsistencia y riqueza. Los Diggers se convirtieron en una suerte de **okupas** agrarios. En Enero de 1649 pusieron manos a la obra y a primeros de Abril del mismo año iniciaron una campaña de acción directa en St George's Hill, un paraje cercano a Walton-on-Thames, procediendo a excavar el páramo y a sembrarlo de trigo, pastinaca, zanahorias, y judías (19).

Decididos a <<liberar la tierra>>, según decían, se introdujeron en los campos comunales de los señoríos dispuestos a derribar los árboles feudales. Winstanley alzaba su voz contra el poder de la monarquía, poniendo su base jurídica en entredicho al aducir que el rey Carlos I sólo era un heredero de Guillermo el Conquistador, al tiempo que se preguntaba: <<si el pueblo llano no tiene en Inglaterra más libertad que la de vivir entre sus hermanos mayores y trabajar por un salario ¿en qué se diferencian las libertades inglesas de las francesas o de las turcas?... El más pobre de los hombres -insistía- tiene tanto derecho a la propiedad de la tierra como el más rico.>> (20)

Pero lo cierto es que Winstanley y sus seguidores (se calcula que inicialmente fueron unos cuarenta, si bien contaban con que el pueblo iría engrosando su filas hasta llegar pronto al millar) no despertaron muchas simpatías entre sus convecinos: los más pobres los miraban con recelo, por no hablar de los clérigos y los terratenientes, cuya hostilidad se granjearon de inmediato. Los Diggers fueron brutalmente apaleados por maleantes a sueldo y luego multados por los magistrados: dispersaron su ganado, desenterraron las semillas y quemaron sus chozas. Por si no bastaba, se les llevó a comparecer en presencia del general Fairfax que, junto con Cromwell, representaba a la máxima autoridad dentro del ejercito republicano; éste no logró intimidarles. A continuación, se enviaron tropas con el fin de investigar sus actividades y, curioso fenómeno, sucedió que muchos de los soldados mostraban un vivo interés por las doctrinas de los Diggers, hasta el punto de provocar que se cambiaran de bando. (21)

Conviene anotar que pese al continuo hostigamiento a que durante meses fueron sometidos Winstanley y su gente, estos rechazaron en todo

momento cualquier manifestación beligerante o violenta, demostrando así su total desacuerdo con dicho proceder. Su reacción frente a la pertinacia del enemigo no fue más allá de la realización de nuevos asentamientos (Glocestershire, como el más lejano) y la continuación de su ingente actividad panfletaria, ambos métodos encaminados a ganarse el reconocimiento de sus vecinos. Sin embargo, ninguno dio el resultado que se esperaba y, por contra, la persecución fue recrudeciéndose hasta límites insostenibles. En Marzo de 1650, los colonos de St George's Hill abandonaron sus campamentos y con ellos todo intento de atraer a los ingleses hacia una suerte de comunismo agrario que, dicho sea de paso, no estaba en contradicción con los presupuestos teóricos republicanos, aunque en la práctica no fuera así. El ejemplo de los Diggers no cundió, sus expectativas habían fracasado y aunque en 1652 Winstanley apelaba al propio Cromwell en **The Law of Freedom** (La Ley de la Libertad), que fue el último y más extenso de sus panfletos, sugiriendo un plan político muchos menos radical en el que se hacían concesiones tales como una reunión parlamentaria anual o la aceptación de la pena de muerte para aquellos delitos graves que atentasen

contra el bien de la comunidad (22), sus demandas apenas llamaron la atención de los gobernantes y el movimiento fue desapareciendo en una densa oscuridad junto a su mayor protagonista, Gerrard Winstanley, de quien se ignora el lugar y fecha de su muerte.

Como grupo radical disidente, los Diggers se extinguieron sin dejar rastro, si bien las partes más esenciales de su doctrina, como por ejemplo el anhelo comunitario, pasarían a ejercer una notoria influencia en los cuáqueros y otros bandos inconformistas, de los cuales aún quedaban restos en época de Blake. El rechazo a toda forma de coerción y de poder también se mantendrá vivo dentro de la gran corriente libertaria que componen estas sectas y sorprende, por otro lado, la indiferencia que a tal respecto registran tanto los ámbitos oficiales como los representantes de la cultura progresista, entre quienes ni siquiera William Godwin parece que tuvo conciencia al escribir su **History of the Commonwealth** de la gran similitud que había entre sus propuestas y las que un siglo antes defendiera Winstanley. Sólo a finales del s. XIX recibiría éste pleno reconocimiento como precursor de las ideologías sociales modernas, por parte de

algunos marxistas, que lo tomaron como una especie de ancestro (23), lo cual no está muy descaminado si encuadramos el movimiento Digger dentro del marco general de la alineación final de fuerzas que dió lugar a la guerra civil (1642-46) y nos atenemos a la interpretación de un contemporáneo como James Harrington, que en su libro *Oceana* (1656) sostenía como principal causa de la guerra los cambios habidos en la propiedad de la tierra, la cual fue pasando de la Corona y la nobleza a los comunes con la consiguiente transferencia de poder que ello implica: <<bajo el reinado de los Tudor -comenta el autor-, abatida la nobleza, el equilibrio basculó hacia el poder del pueblo>> (24). Marx no tuvo reparos en aceptar esta tesis, acogién dose así a la opinión más general de que lo que precipitó la contienda fue un enfrentamiento progresivo entre corte y aldea, una tensión creciente como un hiato insalvable, entre sociedad cortesana y sociedad rural, todo ello reelaborado para finalmente argüir que había sido una lucha entre la Inglaterra burguesa y la Inglaterra feudal, interpretación que hoy día ha dejado de satisfacer a los historiadores (25).

De todos modos, subsumir a los Diggers dentro de la doctrina marxista resulta un poco traído por los pelos: primero porque el paraíso comunitario imaginado por Winstanley y sus seguidores es todavía un mundo esencialmente agrario y apacible, alejado, por tanto, de los intrincados recovecos del mundo industrial, de las complejidades teóricas del marxismo. Se trata más bien de una utopía libertaria que, como el resto de sus hermanas (Seekers, Ranters, cuáqueros, unitarios, Muggletonians, independientes, familistas, anabaptistas, milenaristas... etc.) conforman el amplio estrato disidente surgido de la Guerra Civil. Hasta entonces la Iglesia de Inglaterra había mantenido una precaria unidad religiosa, ciertamente, pero tras el conflicto cualquier posibilidad de lograrla se esfumó como el humo y bien puede decirse que, en lo sucesivo, la historia social inglesa estará marcada por la oposición entre anglicanos y disidentes o no conformistas, división que en muchos casos coincide con la habida entre ricos y pobres. En 1662, mediante el tercer Decreto de Uniformidad, se obligaba a todos los sacerdotes a que se ajustasen a la liturgia del *Prayer Book* (Libro de Rezos) bajo pena de perder sus

beneficios. Esto ocurría el día de San Bartolomé y el resultado no se hizo esperar: 1.000 ordenados disidentes (conocidos como los **Bartholomewmen**) hallaron en sus fieles el apoyo suficiente como para declararse en secesión y desafiar a las persecuciones y medidas represoras que vendrían después (26).

Otra razón que invalida las reivindicaciones marxistas respecto a los Diggers se desprende del hecho incuestionable de que este conglomerado de grupos disidentes que intentan <<poner el mundo del revés>> (27) son en buena medida el resultado de la Versión autorizada de la Biblia Inglesa de 1611 (28), cuya difusión entre los estratos sociales más castigados por la recesión (que se empieza a sentir sobre todo hacia 1620, como consecuencia de las malas cosechas y de la peste) (29), dará lugar no sólo a un verdadero auge en la alfabetización sino a que los propios relatos bíblicos pasarán a convertirse (en especial los evangelios) en emblema de las demandas de los oprimidos. No se puede pasar por alto este fuerte componente religioso en ninguna de las sectas radicales, pues es el principal elemento inspirador

y la base ética del impulso utópico que los anima, al tiempo que conforma el núcleo alrededor del cual se desarrolla el debate social y político que plantean ante los grandes poderes.

Bien desde el púlpito o a través de la letra impresa, surgen por doquier debates que giran en torno a temas conflictivos como la fiscalidad, el derecho y las libertades de los súbditos; la religión, la tierra y el comercio; la autoridad y la propiedad privada (30). Cuando en 1641 se suprimió la censura se produjo una <<edad de oro>> del panfleto, llegándose a publicar unos dos mil de estos opúsculos. John Milton, que también se mostró pródigo en este género, defendiendo sin ambages la libertad de expresión, interpretaba de esta manera el espíritu polémico que todo lo invadía: <<cuando hay mucho deseo de aprender, habrá necesariamente mucha discusión, mucha creación, muchas opiniones, que son, en los hombres honrados, ni más ni menos que conocimiento en ciernes>> (31).

Vemos pues que la afición al panfleto por parte de Winstanley, en ningún modo puede considerarse como un fenómeno aislado sino, por el

contrario, como una más de entre las muchas manifestaciones de un movimiento que fue global dentro del mundo disidente de aquellos momentos, aunque bien es cierto que los Diggers destacan por su actitud aventurera, un tanto novelesca. El uso de la imprenta al servicio de la lucha política dio nuevos bríos y un mayor alcance a la controversia religiosa y social que tenía lugar entre los más oprimidos; un radicalismo político que abarca toda la década de 1640 y que alcanza su momento álgido en los debates de Putney (1647), donde un grupo de soldados del Ejército de Nuevo Modelo debatieron ampliamente sobre el significado social de la guerra civil que acababan de librar. Se trataron temas como la religión, el gobierno y la propiedad, llegándose incluso a plantear el significado de la conquista normanda de 1066 (32). Allí se dieron cita tanto los Diggers como los Levellers, exponiendo sus reivindicaciones, de las que ya hablamos, así como también otros disidentes. Las opiniones y las protestas eran expresadas por hombres sin ninguna clase de poder, ni político ni social, los cuales solían quejarse amargamente de que la guerra había sido inútil a la hora de lograr un reparto más justo de las tierras, tal y como se esperaba. Uno de

ellos, por ejemplo, se quejaba de que <<ahora parece que si uno no tiene propiedades en el reino no tiene ningún derecho. Me asombra cómo nos hemos dejado engañar. Si no teníamos ningún derecho, no hemos sido en esta guerra más que mercenarios>> (33).

La triste verdad es que la guerra no sólo no había servido de freno a la injusticia sino que tras ella los terratenientes se vieron ampliamente beneficiados. Se restauraron instituciones que habían sido abolidas por el Gran Parlamento, como el Tribunal de Tutela, lo que se describió como <<el acontecimiento más importante de la historia de Inglaterra para los terratenientes>>, que se vieron definitivamente libres de las rémoras del servicio feudal y de las obligaciones económicas contraídas para librarse de éstas (33). Por otro lado, la situación de los pobres se fue agravando conforme avanzaba la centuria: la carestía de 1659 dio paso a la duplicación de los precios del pan que tuvo lugar entre 1693 y 1699 (alimento básico y muchas veces único de los humildes: <<que pan y queso sean las armas contra la muerte>> indicaba Thomas Muffet en 1655) (34); y según Gergory King, mientras el poder de los propietarios se había

consolidado tras la Gloriosa Revolución en 1688, aproximadamente la mitad de las familias de Inglaterra no ganaban lo bastante para mantenerse (35). No es de extrañar pues que esta inercia de los acontecimientos en detrimento de los más necesitados, o los abusos de un sistema mercantil sobre las masas populares, culminase, como ya apuntamos, en la Revolución Americana, ya que esta injusta situación seguía vigente un siglo más tarde. Bernard Mandeville, representante del pensamiento Whig, decía sucintamente a principios del s.XVIII: <<el poder sigue siempre a la propiedad privada>> (36).

El sentimiento de indignación de Winstanley y el resto de los radicales dejará profunda huella en la obra de Blake que, como buen disidente, denunciará sistemáticamente los abusos del poder y de la propiedad privada:

With what sense does the parson claim the
labour of the farmer?
What are his nets & gins & traps. & how
does he sorround him

(Visions of the Daughters of Albion, 5: 17-20)

342

la historia de Inglaterra en Historia Universal, como si de este modo todas las épocas fueran la misma época y el orden de las cosas se mantuviera esencialmente invariable pese al disfraz de los acontecimientos, sobre todo en lo tocante a las razones y a los móviles que una y otra vez son causa de conflicto entre los hombres. Así Urizen, el gigante que representa a la Razón, al poder razonador, se alza entre el oleaje de sus versos proféticos como símbolo y síntesis del cratos tiranizante, de esa dominación que denunciaban Winstanley y sus seguidores y que acabó aplastándoles. Urizen: el administrador de la muerte, el usurero que con el fluído helado de su abstracción rodea al campesino; Urizen el mercader, el patrón que se nutre de la miseria ajena; Urizen, en fin, como estandarte negador de toda generosidad, de todo sentimiento lúdico contrario a la monotonía, de toda plenitud y exuberancia. Es un anticipo de lo que Freud llamará más tarde el <<principio de realidad>>, sólo que en Blake se adivina ya una metáfora de lo que pronto se revelaría como una nueva ética -la moral calvinista que sirve de base y estructura a una nueva clase de capitalismo: el capitalismo industrial.

O Urizen! Creator of Men! mistaken Demon

of Heaven:

Thy joys are tears! thy labour vain, to

form men to thine image.

How can one joy absorb another? are not

different joys

Holy, eternal, infinite! and each joy is

a Love.

Does not the great mouth laugh at a gift?

& the narrow eyelids mock

At the labour that is above payment, and

wilt thou take the ape

For thy councillor? or the dog, for a

schoolmaster to thy children?

Does he who contems poverty, and he who

turns with abhorrence

From usury: feel the same passion or are

they moved alike?

How can the giver of gifts experience

the delights of the merchant?

How the industrious citizen the pains or

the husbandman.

(Visions of the Daughters of Albion,

5:3-13)

Sobre un entramado de paradojas y fuertes contrastes, estos versos de Blake alcanzan a retratar el alma del usurero, logran dibujar el perfil nítido y consistente de lo que podríamos tomar por el estereotipo calvinista del elegido: el magnate del capitalismo industrial. Freud también se emplearía a fondo en el análisis de este carácter, asociándolo con la sexualidad anal -dado el significado excrementicio del dinero para el inconsciente- y denominándolo como carácter sádicoanal: un carácter en el que se conjugan por igual la avaricia, la minuciosidad y la tenacidad. Tres cualidades de las que suele hacer gala todo buen usurero, todo hombre capaz de poner su afán en una acumulación paciente y pertinaz de la riqueza -lo que según Freud equivale a la retención de la caca por parte del niño durante esta etapa pregenital de su desarrollo, ya que el excremento es también el excedente, el regalo que el infante hace a su madre. Esta usura excremental supone pues, a tan temprana edad, la imposición volitiva del niño sobre el funcionamiento de sus esfínteres y asimismo una negativa a desprenderse del excedente que posee: una muestra palpable de tenacidad y avaricia. Ya en

el adulto, estos rasgos cristalizan de modo definitivo.

Como en ocasiones anteriores, la anticipación de Blake con respecto a los hallazgos del psicoanálisis aparece manifiesta. Establece claramente una relación ambigua (igual que la relación ambivalente que algunas representaciones presentan en el inconsciente) entre la acumulación y la donación; la burla del avaro parece apuntar en este sentido, si tenemos en cuenta la estrecha conexión que presentan el chiste y la represión.

De un modo fragmentario, sin ningún afán sistematizador -como si prefiriese mantenerse fiel a los tortuosos caminos del Genio-, Blake desarrolla en su obra una verdadera teoría económica que, naturalmente, tiene sus ramificaciones en los planos moral y psicológico. En <<Proverbs of Hell>> (*The Marriage*) aparecen como fogonazos estas tres instantáneas, motivo de desconcierto, y a veces de indignación, para más de un lector:

Exuberance is Beauty.

(Plate, 10)

The road of excess leads to the
palace of wisdom.

(Plate, 7)

Prudence is a rich ugly old maid
courted by Incapacity.

(Plate, 7)

Se puede partir de la premisa de que el carácter sádicoanal descrito por Freud es en sí un producto del capitalismo industrial, o mejor, de la doctrina calvinista, si nos atenemos a las teorías de Weber. En cualquier caso, lo cierto es que Blake también interpretó el problema en este mismo sentido, realizando una crítica severa y mordaz -como ya tuvimos ocasión de comprobar- de la ilusión narcisista que se oculta bajo la doctrina calvinista del elegido, a través de su visión de las tres clases de hombres (el elegido, el redimido y el réprobo). Pero también llevó a cabo una crítica algo más críptica, y también más profunda por su alcance, en algunos de los <<Proverbs of Hell>>, especialmente en estos tres que aquí nos hemos permitido traer a colación. Lo primero que llama nuestra atención son las tres palabras claves que

sin duda destacan sobre el resto del conjunto si lo abordamos globalmente; se trata de: exuberancia, exceso y prudencia. Quizás podría incluirse una cuarta: incapacidad o impotencia, pero de momento no parece muy necesario, pues está clara su función o intención de parodiar a la prudencia, negándole cualquier valor que ésta pudiera tener.

También es evidente la oposición, incluso la tensión, entre los dos primeros proverbios y el tercero. El primero, tomado aisladamente y de modo literal, sin apenas reparar en más complejidades, podría interpretarse simplemente como una frase bonita, de una retórica algo recargada incluso, pero al fin y al cabo aceptable por tratarse de un poeta romántico. Pero no hay nada de eso: nos hallamos ante una trampa conceptual que exige de nuestra parte un esfuerzo imaginativo. La sentencia encierra en sí misma una concepción radical de la teoría económica, al tiempo que define con gran exactitud la esencia de la poesía. La exuberancia no es otra cosa que el excedente: energía que se desborda, riqueza sobrante, como el excremento infantil. Por tanto, es una donación, un regalo, una dilapidación, una pérdida -finalmente-

que no aspira a ser reparada: un gasto improductivo. Sin embargo, es dentro de este ámbito, en este territorio del sacrificio, de la autoinmolación, donde se encuentra la belleza. Por esta razón, el excedente es la belleza pero, además, como dice Bataille, también ello mismo se constituye en la **parte maldita:**

...no es la necesidad, sino su contrario, el "lujo", lo que plantea a la materia viva y al hombre sus problemas fundamentales. (37)

De modo que el proverbio se hace extensivo a toda la masa viviente universal: desde la rosa hasta el tigre. Lo que implica ya una **teoría de economía general** que se deduce de él y se sintetiza en él; al tiempo que denuncia la insuficiencia del principio de utilidad de la economía clásica (38) (Adam Smith, Benjamín Franklin, Bentham... etc.), con su estrechez de miras, su visión desenfocada de la realidad al no darse cuenta de que es en <<el consumo improductivo>> de las riquezas, en la gratificación que de ello se saca, en donde radica la verdadera

riqueza, en donde, de acuerdo a Blake, se asentaría la ciencia del goce, ya que son las formas del excedente (**the road of excess**) las únicas capaces de desatascar (excremencialmente) el resorte de la creatividad (**the palace of wisdom**) y conducirnos hasta la conciencia de nosotros mismos: hasta nuestro propio edén creativo.

Error grave, confusión peligrosa ésta de la economía clásica: dar prioridad al desarrollo (en la planta, animal u hombre) sobre el excedente; condenando al sistema a cerrarse sobre sí mismo, a particularizarse, para así instituir una economía de la escasez. Para Blake, ya lo hemos comprobado, el problema radica en la percepción: una vez rectificada ésta todo aparece como en realidad es: infinito. Los sistemas biológicos no están cerrados. Al contrario: el sol da sin jamás recibir y los seres, una vez alcanzado su límite biológico de crecimiento, entran en ebullición, se rigen por la ley del exceso, se derraman hasta el límite de la explosión y la vida ocupa todo el espacio disponible. Por otro lado, ni el crecimiento ni la reproducción serían posibles si los seres vivos no dispusieran de un excedente. Se trata pues de un

fenómeno de alcance cósmico: en el déficit están la vida y la belleza de los seres, así como también -en concreto para los hombres- la ciencia y el arte.

Como dice Blake, todo dependerá de lo que queramos ver. La ideología del capitalismo industrial, a través de las formulaciones de la economía clásica, impuso una óptica limitada a los sistemas particulares, atomizados, con una finalidad también limitada y en donde el excedente siempre queda retenido -y esto puede entenderse ya como la cosa más insana y antinatural- para de nuevo ser reinvertido (como en un feed-back) en la producción, lo que culmina finalmente en un doble disparate: un crecimiento imparable, devorador y suicida, junto a una operación inevitable y catastrófica de descarga del excedente que, normalmente, suele ser una guerra:

What it will be Questiond When the Sun
rises do you not see a round Disk of fire
somewhat like a Guinea O no no I see and
innumerable company of the Heavenly host
crying Holy Holy Holy is the Lord God
Almighty I question not my Corporeal or

Vegetative Eye any more than I would
Question a Window concerning a Sight I
look thro it & not with it.

(A Vision of the Last Judgment)

La percepción del sol rodeado de
multitudes angélicas que entonan cánticos y
alabanzas a su creador obedece posiblemente a una
intensificación luminosa de origen emocional (un
fenómeno de fotismo, nada raro en el mundo de
místicos y alumbrados) (39) y que se basa, directa o
indirectamente, en una filosofía neoplatónica.
También puede hablarse de una visión doble, en tanto
que Blake es capaz, por otro lado, de ver el sol
como una guinea, es decir, a la manera convencional
que exige la <<ratio>> como agregado o promedio de
las opiniones particulares que son mero reflejo de
la Idea imperante, mayoritaria, y que para Locke
constituye el <<standard>> de la realidad. Como
explica Northrop Frye, en el primer caso:

He sees all that he can see of all that he
wants to see; the perceivers of the
guinea-sun all that they want to see of
all that they can see. (40)

El perceptor del sol como una guinea se halla atrapado en su solipsismo y sólo alcanza a ver **realizada** su propia ficción. Igual sucede con la percepción impuesta por la moral capitalista, la cual cae en el error científico de tomar la parte por el todo (<<all that they want to see of all they can see>>) y por medio de este reduccionismo llega finalmente a una verdadera consagración del egoismo, que es la base real sobre la que se constituye la persona o individuo: ese ser separado, al que Bataille llama <<el eterno **menesteroso**>> (41).

De modo que frente a la operación gloriosa del consumo **inútil** (esto último en términos de la balanza de pagos), basada en una economía que se rige por el movimiento global de la energía, nos topamos, como siempre, con la Iglesia, sólo que esta vez con la de Calvino, la cual crea una economía que gira en torno a dos ejes: la necesidad y la escasez. Con lo que ya puede verse claramente por qué la reacción de un grupo de disidentes como los Diggers de Gerrard Winstanley lleva de inmediato a poner en tela de juicio la propiedad privada, pues que razón y sentimiento se confabulan aquí para denunciar toda **privacia** como **abstracción** inventada por el Poder

para confundir y ocultar algo tan de sentido común como que las tierras sean de todos y de nadie.

El capitalismo industrial parte de ese axioma que convierte al individuo, a la persona, en el principal pilar de su sistema; noción de origen calvinista pero que fue Adam Smith quien logró consagrarla al inicio de su famoso tratado (**The Wealth of Nations**) en que, a modo de ejemplo, aplica su teoría de cara al buen funcionamiento de una fábrica de alfileres. La conclusión es una teoría individualista, en la que cada sujeto se muestra obediente a la Idea dominante (identificándose en ella al convertirla en su <<razón privada>>: **Urizen**), y que cifra todo su interés en el beneficio, en la ganancia para la persona, convirtiendo a ésta en un ser gobernado por el egoísmo, enajenado, que actúa al modo agresivo y competitivo que pudiera esperarse de un robot. Por otro lado, si tenemos en cuenta que el sistema del capitalismo industrial implica, como ya observamos, un perfeccionamiento y una mayor sofisticación de los aparatos del Poder —una remodelación del Estado— que basa su dominio en la simplificación resultante de convertirlo todo en unidades cuantificables,

perfectamente contables, empezando por las personas, concuerda con su propia lógica interna el hecho de que el individuo aparezca como piedra angular que sostiene al sistema; este individuo (autista, solipsista, provisto de un alma o un yo) sería el **devorador** del que nos habla Blake y que se alzaría como la perfecta negación del **prolífico** (el creador que como contrapartida se derrama, se pierde, deja de ser uno y por tanto contable) para dar vida a la protesta popular (y romántica) contra el mundo burgués e industrial. Como ha explicado García Calvo en innumerables ocasiones:

Al pueblo no hay quien lo cuente, el pueblo no tiene individuos, ésta es la cuestión. Aquello que decimos que es común, que es popular, eso no se cuenta por número de almas, eso no es individual, no es personal. Las mayorías, sí... Estas son personas que, como unidades de un conjunto, dan lugar a un cómputo y a la estadística consiguiente y demás. Eso se cuenta por individuos, las mayorías que se venden por ley, y es, en ese sentido,

completamente contrario a aquello que aludo como popular. (42)

El impulso poético sólo puede darse en el ámbito de la <<razón común>> (Heráclito), que en Blake recibe el nombre de genio poético, imaginación, energía... etc y que viene presentado en su simbología por **Los**: el profeta eterno. Ya hemos comprobado la afición de Blake por valerse de ciertos trucos cabalísticos en los nombres de sus caracteres (en **Urizen**, por ejemplo), jugando a veces con la fonética de la lengua inglesa (que se presta a ello por su enorme riqueza), otras con el valor semántico de las palabras, por no hablar de su sintaxis en donde muchos críticos han querido ver a un precursor de Joyce. Esto nos lleva a reparar en que el nombre **Los** parece a todas luces referirse al vocablo inglés **loss**, que significa <<pérdida>>. Lo que nos permite identificar el quehacer poético con esa pérdida o dilapidación, primeramente de la propia identidad o alma (<<el que pierda su alma la ganará>> dice el Evangelio) y luego de la producción excedente que se gasta de buen grado para satisfacción de toda la comunidad: una tarea sacrificial (lejana, por tanto, a cualquier interés

en la adquisición personal) y en la que sin temor a errar puede cifrarse el origen de toda inventiva, de toda poesía:

El término poesía, que se aplica a las formas menos degradadas, menos intelectualizadas, de la expresión de un estado de pérdida, puede ser considerado como sinónimo de consunción; en efecto, significa, de la manera más precisa, creación por medio de la pérdida. Su sentido es, por lo tanto, vecino al de "sacrificio". (43)

Tan cierto era esto para Blake que no dudó, a la hora de redimir a su precursor, a Milton, en poner en boca de éste la siguiente confesión:

I in my selfhood am that Satan: I am that
Evel One!
He is my Spectre! in my obedience to loose
him from my Hells
To claim the Hells, my Furnaces, I go to
Eternal Death.
(Milton, 14:30-32)

El poema gira en torno a la figura de Milton, su precursor literario, en un intento por liberar a la poesía de los errores doctrinarios, de los convencionalismos que llevado por sus ideas ortodoxas el poeta ha dejado en su obra: para Blake se trata de errores peligrosos, capaces de infectar -debido a la gigantesca influencia que Milton ejercía en los poetas de su generación- a los nuevos brotes que emergían en aquellos momentos, y principalmente a él mismo. Milton había caído en el dualismo maniqueísta que divide al mundo entre buenos y malos, auspiciado por nociones moralistas que traicionan al Evangelio (la tradición profética del *Everlasting Gospel*) por lo que, tal como ahí se prescribe, ha de volver a nacer:

He took off the robe of the promise, &
ungirded himself from the oath of God

(Milton, 14:12)

Con esta renuncia simbólica a los errores urizénicos que han contagiado buena parte de su vida y de su obra, Milton se dispone a entrar en las llamas del deseo creador, con la mano y el pie derecho adelantados, según lo presenta Blake en la

ilustración de la portada (fig. 9). Milton murió en 1674. Más de cien años después, en 1804, Blake escribe en la pequeña localidad de Felpham, inspirado por la cercanía del océano, un poema en el que visiona a su precursor perdido en la eternidad, extraviado en el laberinto moralista que él mismo ha urdido y del que sólo podrá salir si vuelve a encarnarse como poeta en la tríada Milton-Blake-Los cuya función es <<adquirir una visión de este mundo que sea el contrario trascendente de la visión que éste tiene de sí mismo (44)>>. Se trata en definitiva de la recuperación de Inocencia, que para Blake es ya una **inocencia organizada** que se alcanza una vez se han atravesado los desiertos de Experiencia: se ha padecido la amargura que conlleva todo error urizénico. Pero, ¿qué es lo que mueve a Milton a tomar esta decisión? ¿Qué le lleva hacia la Muerte Eterna, a esa autoinmolación necesaria para que perezca su falsa identidad y sea redimida su facultad poética en la virgen **Ololon** o séxtuple de sus emanaciones, la cual yace a la sazón disgregada -desorganizada- en el abismo?:

Say first! what mov'd Milton, who walkd
about in Eternity

enfrentamiento inevitable entre la concepción augustal del arte, representada por el patrón, que intenta ajustar la labor creativa a la normativa impuesta por la Moral y las ideas vigentes, y aquella otra propia del movimiento romántico, encarnada en Blake, que exige una ruptura con dicha tradición y un rechazo a mostrar ninguna debilidad o forma de compromiso con el sistema, deviene en un conflicto que Blake universaliza a través de la figura de Milton: es la guerra sin cuartel entre el prolífico y el devorador, la ordalía que todo espíritu creador ha de aceptar si no quiere ver traicionados sus dones poéticos, los dictados de su Imaginación. De lo cual Blake ya se había apercebido en **The Marriage**, cuando al hablar de las dos clases de hombres (el devorador y el prolífico) advierte:

These two classes of men are always upon
earth, & they should be enemies: whoever
tries to reconcile them seeks to destroy
existence.

Religion is an endeavour to reconcile the two.

(**The Marriages**, Plate 17)

La <<Canción del Bardo>> supone además un esfuerzo revisionista del propio Blake respecto a la caracteriología que había utilizado en **The Marriage**. Tenemos tres clases de hombres, en vez de dos, aunque más bien se trata de un desdoblamiento del carácter profético que atiende a dos aspectos discordantes del mismo. La primera clase, los réprobos, son los profetas coléricos (como Juan el Bautista o Jesucristo), voces solitarias que claman (predican) en el desierto, al estilo de Elías; como dice Bloom:

La cuestión principal en **Milton** es si Blake puede seguir a Milton en el desierto de la profecía, y si Milton (al darle Blake coraje visionario) puede eliminar la última parte de su propia historia que pertenece a Satán. (45)

Rintrah, que representa a los réprobos, posee la <<Ciencia de la Cólera>> y su enfrentamiento con **Satán** -el elegido calvinista- siempre es frontal, claro y preciso. Pero no sucede lo mismo al pobre **Palamabron** (el redimido), cuyo carácter profético solo dispone de la <<Ciencia de

la Misericordia>> que divide el alma y la sumerge de continuo en una actitud de dudas tortuosas que empañan su horizonte: Blake se incluye a sí mismo en este segundo tipo y otorga a Hayley el carácter satánico por su propia conducta de <<elegido>>.

Pese a que Palamabron (Blake) se ha dejado envolver por el amor de Satan (Hayley) -una mezcla de envidia y admiración- la conclusión es que ni la misericordia de éste ni el afecto de Satan pueden interpretarse como una virtud sino más bien como una fuerte colusión que hunde más a cada cual en su propio error. Blake se sentía incómodo, acosado, ante las alabanzas y el ánimo siempre solícito de su patrón, pues advertía en ello una velada actitud de suave imposición, un intento por desviar su temperamento creativo hacia una postura blanda y poco comprometida, acomodaticia y repleta de egoísmo. De aquí que la autoaniquilación mediante la pérdida de la propia identidad (esa solterona vieja y fea que también se asocia a la <<prudencia>>) suponga el primer paso de rebeldía, de inconformismo, por parte de aquel que espera recibir la antorcha de la Imaginación. La disputa

con Hayley hace reflexionar a Blake sobre el significado de la amistad y sobre sus peligros:

O God protect me from my friends, that
they have not power over me
Thou hast giv'n me power to protect my
self from my bitterest enemies.

(Milton, 9:5-6)

I have tried to make friends by corporeal
gifts but have only
Made enemies: I never made friends but by
spiritual gifts.
By severe contentions of friendship & the
burning fire of thought.

(Jerusalem, 91:16-18)

El conflicto con Hayley provocó en Blake una división interna que no tardó en manifestarse en sus escritos: por una parte reconocía en su patrón una gran generosidad (que poco menos había salvado al matrimonio Blake de caer en la indigencia) ; también admitía su entusiasmo por apoyar el desarrollo de las artes y, finalmente, sus dotes para la amistad. Las cartas de

agradecimiento que Blake le escribió parecen perfectamente sinceras; sin embargo había otro lado en su interior que le impelía a rechazar la bondadosa actitud de Hayley y cuanto ésta podía representar. No había duda de que se estaba enfrentando a un individuo en <<estado satánico>>, poseído de sí mismo y ansioso por dominar a los demás. Estas referencias fueron componiendo poco a poco en la Imaginación de Blake su visión del carácter del elegido como agente negador de la dialéctica entre los contrarios, que es también la esfera del talento creador, a la que pertenecen el réprobo (Rintrah) y el redimido (Palamabron): los verdaderos opuestos. Así, al tomar la historia evangélica como paradigma hallaríamos que Pilatos, o Caifás, no son los contrarios de Jesús sino su negación; mientras que sus seguidores, incluso los mismos apóstoles, encarnarían el papel de sus opuestos; toda vez que su tormento consiste en padecer un continuo asalto de la duda, una situación fluctuante entre el temor a la ley moral de Satan y el deseo de abandonarse a la ley del salvador/réprobo, la cual es negación de toda ley mediante el triunfo del perdón de los pecados: ésta es su redención; de la que Satan no puede participar

puesto que su realidad solo es aparente -es nada más que un estado de error que atrapa al individuo- y por tanto necesita de una constante ratificación, algo que sostenga su Idea o ficción e impida que se derrumbe por su propio peso:

Satan is fall'n from his station & never
can be redeem'd
But must be new Created continually moment
by moment
And therefore the Class of Satan shall be
called the Elect, & those
Of Rintrah, the Reprobate, & those of
Palamabron the Redeem'd
For he is redeem'd from Satans Law, the
wrath falling on Rintrah,...

(Milton, 11:19-23)

El conflicto con Hayley supuso un duro revés para las aspiraciones profesionales de Blake. Su intento de ocupar un puesto en el mundo de los hombres como artista se veía frustrado una vez más. De algún modo -o de muchos- el choque con la realidad, con un estado de las cosas fundamentalmente represivo y denigrante para la

sensibilidad y la imaginación, recuerda al fracaso de los Diggers, a la encarnizada hostilidad de que fueron objeto también por parte de un grupo de hombres que se sentían elegidos, llamados a liberar a Inglaterra mediante las artes revolucionarias. Por tal razón, aunque entre ambos hechos medie más de una centuria, no resulta incoherente atribuir la similitud en sus respectivos desenlaces a la vigencia de una misma moral, a un sistema de creencias tan férreo como decepcionante y que hacía sentir su imperio tanto en uno como en otro caso. El credo capitalista obliga a un empleo servil de los bienes y de los hombres bajo el estandarte de una supuesta utilidad y una -si acaso más dudosa- eficacia. En el utilitarismo de Bentham, por ejemplo, se da el grave salto de reducir el placer a beneficio y el dolor a pérdida, como si no hubiera otras posibilidades en cada caso (47). Una lógica tan reduccionista como arbitraria que desembocó finalmente en la célebre fórmula del <<Time is money>>, popularizada por Benjamin Franklin, y en la que se contempla la vida como una forma de dinero y viceversa. El legado de Calvino, igual que ese fluído abstracto y frío que asediaba al campesino

sin tierra en el poema de Blake, empezaba a dar su fruto venenoso y estéril:

Una sociedad para la cual el valor más alto de todos es el beneficio, el becerro de oro: esa es la sociedad construída sobre la reducción economicista de los clásicos de la teoría, a quienes convenía así a sabiendas o no por dos motivos: para legitimar a la clase política emergente y porque con esa simplificación era más fácil aplicar las nuevas matemáticas que tanto éxito venían ofreciendo a las ciencias naturales. (48)

La insistencia de Blake respecto a las nefastas consecuencias que la filosofía positivista y científica de la tríada Bacon-Newton-Locke había tenido sobre Europa cobra así plena justificación: la supremacía de los <<hechos>> en su acepción más científica, al modo empirista propuesto por Bacon -el culto a lo fáctico- concluye en la visión simplificadora de Newton. Pero hemos de advertir que, paralelamente, Calvino aportó también un marco ético a esta filosofía. Antes de la Reforma

las cosas habían sido muy diferentes. Como ya vimos, en el capitalismo mercantil la filosofía escolástica había ejercido cierto influjo para que el vendedor cediera su mercancía al justo precio de Santo Tomás. Por otro lado el dinero prestado no podía ser objeto de alquiler, pues ello equivalía a comprar el tiempo y por tanto a comprar también la vida de las personas, de suerte que piratas financieros, especuladores, agentes de bolsa, intermediarios... etc, quedaban sumidos en el aprobio moral junto con los prestamistas (49). Nicolás de Oresmes (s.XIV), considerado por muchos el primero de los monetaristas, se expresaba del siguiente modo, un siglo después de Santo Tomás:

Son en mi opinión tres las maneras en que pueden obtenerse beneficios del dinero, aparte de su uso natural. La primera de ellas es el arte del cambio, la custodia y el tráfico de la moneda; la segunda es la usura, y la tercera la alteración de la moneda. La primera es rastrera, la segunda es mala, y la tercera aún peor. (50)

Una actitud que no sólo puede contemplarse bajo la perspectiva de un freno a la explotación del hombre por el hombre (en el sentido capitalista) sino también, en su aspecto más global, como parte de un mecanismo de la misma sociedad que impide la acumulación sin tasa de las riquezas y propone, por contra, su consumo inútil através del ocio (los festejos, cortesanos o populares), el consumo inútil del trabajo (construcción de catedrales, abadías... etc, como expresión de la intimidad), o el gasto improductivo del ceremonial religioso (exuberancia del lujo que escandalizaba a Lutero). dando así salida y cumplida satisfacción a un excedente que de otro modo hubiera conducido hacia una segura catástrofe. En palabras de Bataille:

Lo que distingue la economía medieval de la economía capitalista, es que, por una parte, y una parte muy importante, la primera, estática, hacía de las riquezas excedentes un consumo improductivo, mientras que la segunda acumula y determina un crecimiento dinámico del aparato de producción... El mérito de

Weber es el haber analizado rigurosamente la conexión de una crisis religiosa y del trastorno económico del cual el mundo moderno ha nacido (51)

Lutero aspira a una liberación del mundo divino respecto de sus compromisos terrenales: protestaba por los abusos del clero, rechazaba la idea de méritos adquiridos mediante el mercantilismo de las bulas papales y otras formas afines, así como la religiosidad externa y dispendiosa del ritual católico, lo que le emparenta claramente con la tradición de la llama interior. No obstante, mantenía la maldición contra la usura y su concepción de la economía era todavía arcaica.

Pero quien otorga carta de naturaleza al moderno <<capitalismo>>, quien le confiere su **ethos** característico (esa moral utilitarista que Franklin convierte en artículos de fe -puntualidad, tesón, diligencia, moderación... etc- y le diferencia de otras formas de capitalismo) (52) fue Calvino, que primeramente liberó al crédito con interés de su condena y reconoció de un modo general la moralidad del comercio. Como propuso Weber (53),

la influencia del calvinismo fue determinante en la formación del nuevo <<espíritu del capitalismo>> y desde un principio su religión sirvió de cobertura ética a la clase política emergente, a la próspera burguesía de Ginebra y de los Países Bajos que veía acrecentarse sus riquezas a la par que iba desequilibrando inexorablemente la balanza de poder en favor del mundo protestante y en detrimento del católico. Para Tawney (54), Calvino fue a la burguesía de su tiempo lo que Marx fue, en nuestros días, al proletariado: aportaba la organización y la doctrina. En Calvino la santificación del mundo se expresa de una forma negativa: ésta se realiza por medio de la lucha y el trabajo, idea que es la más característica de su ética social y que se ha preservado en toda su pujanza hasta nuestros días:

En efecto: aquella idea peculiar -tan corriente hoy y tan incomprensible en sí misma- del deber profesional, de una obligación que debe sentir el individuo y siente de hecho ante el contenido de su actividad <<profesional>>, consista ésta en lo que quiera..., esa idea, decimos, es la más característica de la <<ética

social>> de la civilización capitalista, para la que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva. (55)

Pese a coincidir con Lutero en su condena del mérito, lo cierto es que Calvino, por la propia inercia de su gran sentido pragmático, logra dar la vuelta al argumento, coartando de paso cualquier ramificación que de él pudiera derivarse hacia posiciones afines con la tradición de la religión interior y por tanto refractaria respecto a toda postura dogmática. Calvino admite la tesis luterana -de cuyos orígenes paulinos ya hablamos- según la cual las obras (de caridad, penitencia, sacrificio... etc) no son un medio seguro para alcanzar la salvación, pues que sería tanto como aceptar que el hombre pudiera interferir en la voluntad divina; sin embargo, ellas son indispensables, en tanto que son la prueba de que la salvación ha sido alcanzada. Mediante este ardiz, sutil y demoníaco a la vez, Calvino ha logrado lo que en términos blakeanos llamaríamos una <<consolidación del error>>; o dicho de otro modo: el establecimiento de una nueva moral, una nueva Iglesia, un nuevo dogma. Así lo quiso ver Blake:

como la última de las veintisiete iglesias o manifestaciones de aquello que Hume denominaba el <<instinto religioso>> en el hombre; o, si se quiere, su faceta urizénica:

And these the names of the twenty-seven
Heavens & their
Churches Adam, Seth, Enos, Cainan,
Mahalalaeel, Jared, Enoch
.....
Abraham, Moses, Solomon, Paul,
Constantine, Charlemaine,
Luther, these seven are the Male-Females,
the Dragon Forms
Religion hid in War, a Dragon red &
hidden Harlot
(Milton, 37:35-43)

En la simbología utilizada por Blake, Pablo, Constantino, Carlomagno, y Lutero constituyen un cuaternario que representa a las cuatro iglesias ortodoxas del cristianismo, las cuales ocupan el último lugar cronológico entre las veintisiete cielos o iglesias. Se trata de un ciclo que principia en los grandes patriarcas de la Biblia (Adán.

Seth...etc) hasta completarse en el número veintiocho: la segunda venida de Jesús. Visión milenarista de la Historia que concibe el devenir como un largo itinerario en el que los sucesivos dogmas aparecen como eslabones de un proceso **prueba-error**, de modo que la aproximación a su final indica una mayor consolidación del propio error, un afianzamiento de la abstracción.

Por otro lado, las cuatro iglesias cristianas se incluyen dentro de la última de las cuatro series de siete iglesias que componen la totalidad del ciclo. Esta serie se inicia con Abraham, Moisés y Salomón y se completa con el cuaternario cristiano. Lo que de común hay en todas ellas, según Blake, es su carácter militante, su forma de imponerse por el dominio de las armas, mediante la guerra (**Religion hid in War**) y bajo la cobertura de una moral que confunde a los hombres - el <<ethos>> del elegido calvinista: a **Hidden Harlot**- con falsas promesas de redención que en realidad no son sino una nueva forma de sometimiento: a **Dragon red**. Pero el mismo hecho de tener que imponerse por la fuerza denota su debilidad, la fragilidad de la idea que las

sostiene. Razón por la cual Blake les asigna un carácter femenino y se refiere a ellas como **the Male-Females, the Dragon forms.**

Es evidente que Blake interpretó la doctrina calvinista de la salvación -el ardor de transformar las obras en pruebas indispensables de ella- en el sentido de una aplicación de los presupuestos de la filosofía empirista sobre el terreno de la ética. El culto a lo fáctico, que decíamos antes, cobra así una dimensión moral, lo que supone una re-caída en el viejo vicio fariseo de los sepulcros blanqueados, sólo que esta vez con mayor apuro, dado que exige de sus súbditos una contención de las energías y riquezas excedentes hasta entonces desconocida. Junto a la condena del ocio y del lujo, la reforma dio paso a una nueva economía basada en el primado y autonomía de la mercancía -de la **cosa**- que reduce a los hombres a ser una cosa más entre las cosas (a una forma de dinero: cuantificable, rentable, manipulable) y cuyo cumplimiento es la humanidad económica: el mundo de la burguesía. Una nueva forma de sometimiento, de dominio, que supera con creces a sus antecesoras por el hecho de necesitar de la guerra más que ninguna

otra. En efecto: la represión excremental y distintiva del **ethos** capitalista invoca la necesidad perentoria de una liberación del excedente bajo formas cada vez más catastróficas, como puedan ser las guerras totales y masificadas de los dos últimos siglos (o bien, al modo más actual: la acumulación ingente de basuras que infectan a todo el planeta, o la degradación de la vida en todas sus formas - mineral, vegetal, animal y humana). No es una simple casualidad, ni tampoco debe atribuirse a motivos de alta política, el hecho de que la primera consecuencia de la Reforma, las guerras de religión que asolaron Europa, alcanzasen cotas de mortandad hasta entonces desconocidas. Ya hemos podido comprobar el modo en que Blake detectó el auténtico carácter devorador y belicista de la nueva religión, pero no quedó satisfecho hasta denunciar la <<furia>> que había poseído a sus progenitores:

Remember how Calvin and Luther in fury
premature Sow'd
War and stern division between Papists &
Protestants

Let it not be so now! O go not forth in
Martyrdoms & Wars
(Milton, 23:47-49)

Estos versos, que parecen una súplica en favor de la paz, fueron escritos seguramente durante la estancia de Blake en Felpham (1800-1803), unos años en los que la amenaza de guerra entre Inglaterra y Francia era motivo de desasosiego para los espíritus más radicales que veían en esta conflagración una nueva manifestación de la voracidad de los Estados. Blake asocia el conflicto y su contexto a las guerras de religión entre papistas y protestantes con la clara intención de desvelar el móvil religioso que tras él se oculta (*religion hid in war*) y que no es otro más que la fe desmedida en el nuevo sistema capitalista, el cual, como ya se ha visto, venía auspiciado por la filosofía deísta: al cosmocrator de Newton visionado como el gran ingeniero universal, provisto de una mente fría y escrutadora que a la par le convierte en el Espectro de la guerra: *Urizen* (<<Your Reason>>) es el señor de los sistemas (sus agentes son: Bacon, Newton y Locke), <<el inventor de una moral que aprisiona con sus silogismos a los

hombres, los divide a unos de otros y a cada uno de
sí mismo. Urizen: la razón sin cuerpo ni alas, el
gran carcelero>> (56):

But the Spectre like a hoar frost & a
Mildew rose over Albion Saying,
I am God o Sons of Men! I am your
Rational Power!
Am I not Bacon & Newton & Locke who teach
Humility to Man!
Who teach Doubt & Experiment & my two
Wings Voltaire: Rousseau.
(Jerusalem, 54:15-18)

De modo que empirismo y deísmo
aparecen aquí como dos alas poderosas y siniestras
con las que el Espectro se cierne sobre el vacío que
ha propiciado el <<ethos>> calvinista, procedente
de la Reforma, pero que por su carácter escasamente
defendible "a priori" frente a antiguos valores aún
vigentes (el gasto improductivo, principalmente)
prefirió ocultar su verdadero rostro hasta las
postrimerías del s.XVIII, cuando las novedades
aportadas por el progreso científico deslumbraban a
todos y comenzaron a servir de coartada a su moral

productiva, a un <<ethos>> al que le hubiera sido imposible triunfar bajo las viejas legislaciones económicas. Tawnwy (57) hizo la observación de que en los lugares en que prosperó el calvinismo (en Ginebra, con Calvino y Teodoro de Bèze, o en Escocia, con John Knox) se tendió a una dictadura colectivista. Sin embargo, fue precisamente en Inglaterra durante la segunda mitad del s.XVII que unos puritanos unieron a la tradición calvinista el principio de la libre demanda del beneficio (58). Sólo en esta fecha tardía se estableció la independencia de las leyes económicas (preparándose el terreno para la llegada de Adam Smith) y la consiguiente supresión de la soberanía moral del mundo religioso en favor del campo de la producción.

La revuelta de los románticos ingleses supone, pues, un acto de rebeldía y desaprobación contra el mundo frío y estéril del capitalismo industrial. Y dado que fue Inglaterra la primera nación en sufrir las consecuencias de esta epidemia (el paso a una nueva forma de economía), resulta lógico también que fuera la primera en convulsionarse (inicialmente por medio del surgimiento de un sin fin de sectas disidentes que

muy bien podemos integrar en el marco del protestantismo radical, y cuyo espíritu alienta ya en la obra de un poeta como Milton) hasta madurar finalmente en el propio movimiento romántico, cuyos componentes no aspiran a hacerse sentir en el terreno de la realidad fáctica, como los Diggers de Winstanley, por medio de un plan de combate organizado que ofrezca una alternativa al sistema (lo que demostró ser bastante inocente), sino que se enfrentan a este mismo sistema mediante la denuncia pertinaz y la negación constante de la metafísica sobre la que se sustenta, y proponiendo, por contra, el mundo de la imaginación como única realidad verdadera e incuestionable.

El énfasis romántico en el poder de la imaginación parte de un rechazo a las nociones metafísicas que durante una centuria habían monopolizado el pensamiento en Inglaterra. La filosofía de Locke y Newton, con su idea mecanicista del universo y su búsqueda de Dios dentro de esta compleja maquinaria a partir de evidencias <<razonables>>, pero tan abstractas como inverosímiles, pronto fueron objeto de la hostilidad de poetas como Blake y Coleridge.

Las teorías de Locke en torno a la percepción se basaban en una concepción reduccionista de la mente, cuyo papel quedaba limitado a la mera pasividad, a ser el reflejo de una realidad externa y objetiva. En este sistema el perceptor era simplemente a **lazy looker-on on an external world** (59). Esta concepción mecanicista había generado en Inglaterra un siglo de cultura augustal, un siglo en que las artes y la poesía habían sido rebajadas al rango servil de mera función decorativa. Todo lo relacionado con la imaginación o la fantasía merecía el recelo por parte de intelectuales y mandatarios, una actitud que a juicio de los románticos había hecho estragos en el país y que aún prevalecía en el Londres revolucionario en que viviera Blake. Sin ir más lejos, su amigo Tom Paine se expresaba de este modo en su **Age of Reason**:

I had some turn, and I believe some talent for poetry; but this I rather repressed than encouraged as leading too much into the field of imagination. (60)

Esto demuestra hasta qué punto el pragmatismo de origen calvinista, sin concesiones de ningún tipo hacia cualquier oportunidad de gasto improductivo que pudiera presentarse, había invadido la sociedad inglesa, con la misma prepotencia de un dogma, con el despotismo miope y sanguinario de una religión intolerante y abstracta.

Se explica así que la revuelta romántica tomara su fuerza de consideraciones que alcanzaban tanto al plano metafísico como al religioso (61). Locke y Newton pasaron a estar en el punto de mira de los nuevos poetas, más dispuestos a confabularse con las propuestas <<idealistas>> de Berkeley y a tomar el poder imaginativo de la mente como fuente de vida, como verdadero punto de unión entre el hombre y la divinidad. En su **Biographia Literaria**, Coleridge llega a la siguiente conclusión:

The primary IMAGINATION I hold to be the living Power and prime Agent of all human Perception, and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I am. (62)

Es cierto que Coleridge concebía la poesía como un producto de la imaginación <<secundaria>>, pero la diferencia entre ambas (que es de grados) en nada viene a contradecir la primacía de las facultades imaginativas sobre el resto de las potencias humanas, así como su equiparación con la propia divinidad, noción ésta que en cierto modo también sostuvieron otros poetas, como Wordsworth, Shelley y Keats (63).

En cuanto a Blake, como ya se ha visto, tampoco fue ajeno a este sentir, aunque lo exprese de una manera un tanto más profética, casi se diría que con una mayor convicción. En *A Vision of the Last Judgment*, leemos:

This world of Imagination is the world of Eternity; it is the divine bosom into which we shall all go after the death of the Vegetated body. This World of Imagination is Infinite and Eternal, whereas the world of Generation, or Vegetation, is Finite and Temporal. There exist in that Eternal World the Permanent Realities of Every Thing which we see

reflected in this Vegetable Glass of
Nature. All Things are comprehended in
their Eternal Forms in the divine body of
the Saviour, the True Vine of Eternity,
The Human Imagination. (64)

La reacción romántica, y más concretamente el enfoque adoptado por Blake, supone una respuesta irreversible, contundente, sin paliativos al dominio abusivo de los presupuestos calvinistas, sobre los que se fragua la ideología del nuevo capitalismo industrial. Pero, como enseguida veremos, esta visión radical que niega de plano los argumentos del <<ethos>> economicista y ultrapragmático de la naciente burguesía, debe su origen principalmente a una tradición de sesgo milenarista que arranca de la Edad Media. Nos referimos, en concreto, a la herejía del Libre Espíritu, un movimiento que ofrece un gran interés por la enorme influencia que ejerció sobre la Europa disidente del mundo de la Reforma -que ya empezaba a ser el mundo de la nueva burguesía- y de cuya repercusión sobre el mismo Blake nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

Finalmente, solo resta va hacer una última precisión respecto del abismo insalvable que para Blake hay entre el dinero (al que identifica con una forma de muerte: el Espectro) y cualquier actividad imaginativa, cualquier aspiración artística: dualidad que de algún modo resume la pesadilla de la Historia, y, más en concreto, la de su propia existencia:

Money, which is the Great Satan or
Reason the Root of Good & Evil In the
Accusation of Sin

Where any view of Money exist Art
cannot be carried on, but War only (Read
Matthew CX.9 & 10 v) by pretences to the
Two Impossibilities Chastity & Abstinence
Gods of the Heathen

The True Christian Charity not
dependent on Money (the lifes blood of
Poor Families) that is on Caesar or Empire
or Natural Religion

For every Pleasure Money is Useless

(The Laocoön)

NOTAS CAPITULO SEPTIMO

1. George Woodcock. **Anarchism.** Opus cit.,
p.41
2. Christopher Hill. **Los orígenes
intelectuales de la Revolución Inglesa**
(Barcelona 1980) p. 14
3. Ibid., 210
4. George Woodcock. **Anarchism.** Opus cit.,
p. 42
5. Ibid.
6. Ibid.
7. E. P. Thompson. **Witness against the Beast.**
Opus cit., p. 24
8. George Woodcock. **Anarchism.** Opus cit., p. 43
9. Ibid.

10. J. K. Galbraith. **Historia de la Economía**
(Barcelona 1993), p. 32
11. George Woodcock. **Anarchism. Opus cit.**,
p. 43
12. J. K. Galbraith. **Historia de la Economía.**
Opus cit., p. 37
13. Ibid., p. 43
14. Ibid pp. 27 y 28
15. Ibid., p. 29
16. Ibid., p. 28
17. George Woodcock. **Anarchism. Opus cit.**,
p. 44
18. Ibid., p. 43
19. Asa Briggs. **Historia social de Inglaterra.**
(Madrid 1994). p. 212

20. Ibid.

21. George Woodcock. **Anarchism.** Opus cit.,
p. 45

22. Ibid. 46

23. Ibid.

24. Asa Briggs. **Historia social de Inglaterra.**
Opus cit., p. 202

25. Ibid.

26. Ibid., p. 218

27. Ver Christopher Hill. **The Wold Turned**
Upside Down (1972)

28. Asa Briggs. **Historia social de Inglaterra.**
Opus cit., p. 196

29. Ibid., p. 198

30. Ibid.

31. Ibid.
32. Ibid., p. 210
33. Ibid., p. 202
34. Ibid., p. 216
35. Ibid.
36. Ibid., p. 202
37. George Bataille, **La parte maldita**
(Barcelona 1974) p. 54
38. Ibid. p. 25
39. Antonio Márquez, **Los alumbrados** (Madrid
1980), p. 176
40. Northrop Frye, **Fearful Symmetry**. Opus
cit., p. 21
41. George Bataille, **La parte maldita**. Opus
cit., p.64

42. Agustín García Calvo. **Contra el coche**
(Barcelona 1996), p.35
43. George Bataille. **La parte maldita.** Opus
cit., p. 31
44. Harold Bloom. **Los poetas visionarios del**
romanticismo inglés. Opus cit., p. 145
45. Ibid., p. 139
46. Forter Damon. Opus cit., p. 178
47. Jose Luis Sampedro: <<A las puertas del
siglo XXI>>; en **50 Aniversario de la**
Facultad de Ciencias Económicas y
Empresariales (Madrid 1996), p. 159
48. Ibid.
49. J. K. Galbraith. **Historia de la Economía.**
Opus cit., p. 39
50. Ibid., p. 40

51. George Bataille. *La parte maldita*. Opus cit., pp. 160 y 161
52. Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona 1996), p. 46
53. Ibid., cap. II
54. George Bataille. *La parte maldita*. Opus cit., p. 168
55. Max Weber. Opus cit., p. 49
56. Octavio Paz. *Los hijos del limo*. Opus cit., p. 82
57. George Bataille. *La parte maldita*. Opus cit., p. 170
58. Ibid.
59. Maurice Bowra. *The Romantic Imagination* (Oxford 1980), p. 2
60. Ibid., p. 5

61. *Ibid.*, p. 2

62. *Ibid.*, p. 4

63. *Ibid.*,

64. *Ibid.*, p. 3

CAPITULO OCTAVO
Milenarismo y gnosticismo
en la obra de Blake.

Estos grupos disidentes e inconformistas que tan importante papel jugaron en el desarrollo de los movimientos sociales en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, pueden muy bien encuadrarse, en su acepción más genérica, dentro del marco de lo que algunos historiadores han denominado "milenarismo revolucionario" (1). Se trata de movimientos que de antiguo toman su fuerza en los sectores marginados de la sociedad - jornaleros, campesinos desposeídos de sus tierras, mendigos, vagabundos...etc-, como en el caso de Flandes y del norte de Francia, en los siglos XII y XIII, o los de Holanda y Westfalia en el siglo XVI (2). Suele ser una característica común el que su lucha social carezca de límites precisos, de modo que en vez de orientarse hacia

la consecución de un objetivo concreto, como sucede en nuestro siglo, el movimiento aspira más bien a crear un verdadero cataclismo moral capaz, nada menos, que de transformar y redimir a la totalidad del género humano.

Otro punto común a todos estos movimientos es que suelen surgir en momentos de grandes convulsiones, siempre con algún desastre como telón de fondo, sea éste de carácter político o incluso natural. Así las plagas que precedieron a la Primera Cruzada y a los movimientos flagelantes de los siglos XII y XIV; o el espectacular aumento de los precios antes de la revolución de Münster; o también la Peste Negra, la cual precipitó la mayor ola de agitación milenaria que se registra. Esto nos lleva a pensar que quizá no deba atribuirse a la simple casualidad el hecho de que las sectas disidentes inglesas aflorasen precisamente durante el interregno bélico de la revolución de Cromwell, es decir, como parte de una sublevación o revolución mucho más amplia. Tal había sido exactamente el caso de John Ball y de sus seguidores en la revuelta de los campesinos ingleses de 1381; de los extremistas en la revolución husita en Bohemia en 1419-21; de Thomas Muntzer y su liiga de los Elegidos en la sublevaciones campesinas alemanas de 1525. Y lo mismo puede decirse de los anabaptistas radicales y del

establecimiento de su Nueva Jerusalén, tras un sinfín de revueltas (3).

Estos últimos, estos grupos **milenaristas anarcocomunistas** que se desarrollaron a finales de la Edad Media, presentan, como sus predecesores, un carácter marcadamente similar. En todos ellos aparece la figura del **propheta** o **divine**, que en algunas ocasiones pertenecía a la pequeña nobleza: a veces eran simples impostores, o por lo común se trataba de intelectuales, casi siempre clérigos renegados que se habían convertido en predicadores a sueldo. Solían ser gente dotada de un gran magnetismo personal que les permitía ganarse acólitos entre las masas de los desheredados, haciéndoles partícipes de sus fantasías más delirantes, pero resultando altamente eficaces a la hora de ofrecer una compensación emocional a su bajo estatus, de modo que las gentes quedaban atrapadas en sus desvaríos de muy buen grado.

Por otro lado, el tipo de **propheta** fue evolucionando con el paso del tiempo. Desde los más antiguos, como l'anchelmo y Eon, que no mostraban ningún escrúpulo a la hora de autoproclamarse "dioses vivientes", a los anarcocomunistas de fines del medievo,

como John Ball, Martín Húska, Thomas Müntzer o Jan Bockelson, que se contentaban con ser profetas precursores de Cristo, "el cual debía regresar". (4).

Ni que decir tiene que no fueron pocos los desmanes y catástrofes a que buena parte de estos movimientos estaban abocados, embaucando en más de una ocasión a auténticas masas de desesperados en empresas febriles y arriesgadas, las más de las veces suicidas, y con el agravante de una crueldad sin límites incubada en el descontento y el odio mortal hacia los poderosos.

El paradigma de lo que ha venido a llamarse "la fantasía central de la escatología revolucionaria", es que el mundo está dominado por un poder maligno y tiránico con una capacidad de destrucción ilimitada (5). Trazando una escueta genealogía de dicha "fantasía", nos remitiríamos primeramente al género apocalíptico judío posterior a la anexión de Palestina por Pompeyo (63, a. C.), y que cobrará un importante auge durante la guerra de los años 66-72, d. C., en que los judíos no cesaron en su lucha contra sus nuevos amos. De aquí el desarrollo alcanzado por el género apocalíptico, del que bien puede decirse que fue utilizado como aparato de combate (en el sentido que Foucault da a esta

expresión) contra el poder opresor de Roma. Una de las consecuencias, sin duda la de mayor renombre, del cultivo de este género fue el propio **Libro de la Revelación**, que posteriormente pasó a formar parte del canon bíblico pero que en un principio no fue más que uno entre los muchos textos que encumbraron la imagen de un mesías escatológico y salvador. Sin duda que con el fin de compensar anímicamente las amarguras derivadas de una situación política cada vez más desesperada. Como nos mostró D. H. Lawrence en su ensayo **Apocalypse** (6), el **Libro de la Revelación**, aparte de ser un buen exponente del ardor revisionista entonces en boga, pues que eleva su estructura sobre textos apocalípticos más antiguos, es además:

...The revelation of the undying will-to-power in man, and his sanctification, its final triumph. If you have to suffer martyrdom, and if all the universe has to be destroyed in the process, still, still, still, O Christian, you shall reign as a King and set your foot on the necks of the old bosses! (7).

Tal es el mensaje del libro, según Lawrence, y nos parece que define bastante bien el

espíritu de revancha que alentó a la mayoría de los movimientos milenaristas revolucionarios y que pudiera ser la causa no sólo de que terminasen trágicamente sino de que además dieran paso, muchas veces, a tiranías y sistemas dictatoriales tan crueles y arbitrarios como los que se pretendía derrocar.

La literatura escatológica fue dando forma a toda una imaginaria tan estrafalaria como rica en metáforas y de la que ya hablamos en su momento, al tiempo que la contemplábamos bastante fielmente reflejada en el lenguaje de las sectas radicales inglesas y, de aquí, en el propio Blake. La esperanza del advenimiento de un Milenio en el que por fin los santos reinarían junto a Jesucristo, es una imagen que ha impregnado todos los movimientos escatológicos y todas las utopías del mundo occidental durante casi dos mil años. Se parte del **Libro de la Revelación:**

Y vi almas de los que habían sido decapitados con la espada por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, y los que no habían adorado a la bestia ... y vivieron y reinaron con Cristo durante mil años...

La imagen del mesías salvador fue adquiriendo proporciones sobrehumanas a medida que la situación política de los judíos frente a Roma se hacía más angustiosa. En los apocalípticos de Baruch y Esdras, pertenecientes al siglo I a. C., el mesías aparece como un rey-soldado dotado de poderes únicos y milagrosos (8). La fantasía mesiánica se tornó cada vez más obsesiva, hasta el punto de que el mismo Simón Bar-Cochba, que dirigió la última gran rebelión contra Roma en el año 131 d. C., fue seguido como mesías. Tras la sangrienta catástrofe, que aniquiló definitivamente la belicosidad del pueblo judío, serían los cristianos los continuadores de la tradición apocalíptica, la cual, como ya dijimos, culmina con el **Apocalipsis**, erróneamente atribuido al apóstol Juan.

La profecía milenarista, debido a su enorme poder cautivador sobre las masas oprimidas, fue propagada por las más altas jerarquías cristianas con el fin de ganarse adeptos. Ireneo, por ejemplo, obispo de Lyon y distinguido teólogo es, seguramente, el principal fautor de la concepción milenarista de Occidente, llevando las profecías consigo al establecerse en la Galia en el siglo II (9). Más tarde, el elocuente

Lactancio (siglo IV) también se propuso ganar conversos valiéndose de los atractivos del Milenio.

A esta corriente se le añadió la de los oráculos sibilinos medievales que, partiendo de la apocalíptica del judaísmo helenístico en donde se incluían los famosos libros sibilinos conservados en Roma, aseguraban contener las profecías de profetisas inspiradas. Estos oráculos estaban escritos en hexámetros griegos y cuando el cristianismo unió finalmente sus fuerzas a las del Imperio, presentaron al emperador Constantino como rey mesiánico, sentando así el precedente de una figura que pasará a engrosar las nutridas filas del elenco escatológico: el Emperador de los Ultimos Días.

Esta sucinta descripción de los orígenes de la escatología cristiana resulta útil a nuestro propósito, como enseguida veremos. Para empezar, se trata de una tradición de la que Blake fue depositario a través de sectas como los Ranters y los mugueltonianos, y de la que se sirvió en múltiples ocasiones, modificándola y reorientándola hacia sus propios fines, como siempre, tanto en sus escritos como en su pintura.

Es evidente que durante toda la Edad Media y el Renacimiento, las profecías sibilinas y juaninas influyeron muy profundamente en las actitudes políticas. En la escatología revolucionaria la figura del Anticristo (ese "poder maligno y tiránico, con una capacidad de destrucción ilimitada", según el paradigma de la fantasía central milenarista) se asimila paulatinamente a la del mismo Satanás ("el dragón, la serpiente de agua"), ganando terreno en tanto a su cualidad demoníaca. Como explica Norman Lohm:

Durante toda la Edad Media fue representado no sólo como un tirano sentado en el trono sino también como un demonio o dragón que vuela por los aires rodeado de demonios inferiores, o intentando volar a fin de demostrar que es Dios y siendo castigado con la muerte por Él (fn.10). A mediados del siglo XII santa Hildegarda de Bingen tuvo su visión como la de una bestia con una monstruosa cabeza negra como el carbón, ojos inflamados, orejas de asno y un abierto vientre de colmillos de hierro. De hecho el Anticristo era, como Satanás, una gigantesca personificación del poder destructor y anárquico. Se puede apreciar

ser. En el iluminado se refleja ese poder, que el subchumano y terrorífico, en una representación gráfica del Satanás-Anticristo (identificado en esta instancia con el Papa) de Melchior Lorich (fig.11). Esta pintura data de mediados del siglo XVI, pero la emoción que expresa, una mezcla de horror, odio y hastío, había turbado a los europeos desde muchos siglos antes. (10)

En **Apocalipsis XIII**, el Anticristo se identifica con la bestia, y Blake reconstruye esta tradición a través de las sectas disidentes inglesas y la incorpora tanto a su obra poética como pictórica (figs.10,11). Para Blake, el Anticristo es todo aquello que se opone al Evangelio Permanente (**The Everlasting Gospel**) (11), tal y como queda expresado en los versos que toman este título:

If he had been Antichrist, Creeping Jesus,
He'd have done any thing to please us...

(**Everlasting Gospel**)

A veces, también aparece como figura importante de su metapsicología, representando a los aspectos más somáticos de la psique y asociándolo con

el Querube Cubridor, el cual, como ya dijimos, bloquea la entrada al Edén creativo, al tiempo que se erige en el cuerpo del error, en el ídolo mundano por excelencia, principio de toda mentira y que como tal ha de ser rechazado:

[illegible]

Blake insiste en que el Anticristo es Religión hid in war, tomándolo así como principal inspirador de la guerra, a la vez que poniendo de manifiesto su origen religioso. En la misma lámina, un poco más adelante, nos describe una escena plenamente apocalíptica: las multitudes que descienden de Alla - segundo de los cuatro Estados de la Humanidad en reposo y situado en el corazón; los otros tres son: Beulah (cabeza), Al-Ulro (miembros), y or-Ulro (tubo

digestivo)-, imagen de la resurrección de los muertos,
son inducidas a la guerra mediante el señuelo de músicas
marciales y posteriormente absorbidos en el Anticristo:

For multitudes of those who sleep in Alla
descend
Lured by his warlike symphonies of tabret
pipe & harp
Burst the bottom of the Graves & Funeral
Arks of Beulah [;]
Wandering in that unknown Night beyond
the silent Grave
They become one with the Antichrist & are
absorbd in him
(Jerusalem, 89: 58-62)

El anticristo también se asocia a la
Ciencia; no solo a la ciencia positivista, la que se
desarrolla a partir de la tríada satánica Bacon-Newton-
Locke, sino a todo intento de falsificación de la
realidad por parte de una Ideología dominante, ya que:

Art & Science cannot exist but by Naked
Beauty displayd
(Jerusalem, 32:49)

Esta ciencia fue la que destruyó o, si se prefiere, tergiversó, la obra de Jesucristo y sus seguidores, falsificando sus enseñanzas de acuerdo a las exigencias de una religión estatal; la Ciencia del Anticristo convirtió la palabra evangélica en una religión imperial:

Jesus & his Apostles & Disciples were all
Artists
Their Works were destroyed by the Seven
Angels of the Seven
Churches in Asia. Antichrist Science.
(The Laocoön)

Otro de los pilares de toda religión estatal, o natural, es la Justicia, y como tal no podría escapar a la crítica de Blake. Además, en la tradición disidente de los mugueltonianos (la secta más cercana a Blake), la Justicia se contempla como sostén de la Moral dominante, lo que es suficiente para satanizarla y rebajarla como emblema de toda conducta farisáica:

For what is Antichrist but those
Who against Sinners Heaven close

With Iron bars, in Virtuous State,
And Rhadamanthus at the Gate?
(Everlasting Gospel, supp. 1:11-14)

La aparición del cretense Radamanto en estos versos no es meramente gratuita. En *La Eneida* (vi:566), se dice de él que ejercía un imperio durísimo como uno de los jueces del Hades, siendo su costumbre castigarque, auditque dolos (castigar primeramente y luego escuchar al pobre miserable); y teniendo en cuenta que para Blake, como buen disidente, la cultura clásica es una cultura de la guerra que sirve de coartada para que las clases dominantes prosigan haciendo apología de la misma, fieles al modelo de la Roma imperial (lo que en la Inglaterra de su tiempo es un hecho incuestionable) con su política devoradora para los pueblos, no resulta incoherente que acabe por afirmar:

The Greek & Roman Classic is the
Antichrist
(On Thornton, K 786)

Y, finalmente en otro aforismo, identifica al anticristo con todo ceremonial externo, lo que es propio de la religión estatal:

The outward Ceremony is Antichrist

(The Laocoön)

Si para los poderes instituidos la imagen del Anticristo personificaba cualquier movimiento de índole anarquista que atentase contra el orden establecido (la manipulación de la conciencia ejercida desde los grandes monopolios económicos, políticos y culturales), llegando a ser esta dominación cada vez más impersonal, objetiva y universal, al tiempo que más racional, efectiva y productiva (12) según nos acercamos a la revolución industrial, es un hecho que sus antagonistas les pagaron con la misma moneda. Estos no dudaron en poblar su ya de por sí nutrida y fantasmagórica iconografía con toda clase de bestias y seres inmundos representando unas veces al Papa, como en el caso concreto de Melchior Lorch (fig.11), otras a algún poder tiránico, identificado con lo que hemos llamado la "fantasía central" del paradigma milenarista, cual sucedía en la visión de Hildegarda de Bingen (fig.10).

Sólo que, como ya observamos en su momento, la mera inversión de la ley suele conducir, casi siempre, a un reforzamiento de la misma. Se trata de la

dialéctica o ciclo recurrente que Freud expuso en **El malestar en la cultura**, un movimiento de <<dominación-rebelión-dominación>> (13) que al final se traduce en un **progreso** de la dominación como contrapartida a toda actitud rebelde que, como repetición del crimen de la horda arcaica contra el Padre (según Freud: ver **Totem y Tabú**), acaba sucumbiendo ante el **retorno de lo reprimido**, ante el sentimiento de culpa sobre el que se sustenta la civilización y que "explica" esa "identificación" marcusiana de los rebeldes con el propio poder contra el que se rebelan:

Desde la rebelión de los esclavos en el mundo antiguo hasta la revolución socialista, la lucha de los oprimidos ha terminado siempre con el establecimiento de un nuevo, y "mejor", sistema de dominación; el progreso ha tenido lugar a través de una cadena de control cada vez más eficaz. Cada revolución ha sido el esfuerzo consciente por reemplazar un grupo en el poder por otro; pero cada revolución, también, ha liberado fuerzas que han "sobrepasado la meta", que han luchado por la abolición de la explotación y la dominación ...En cada revolución parece haber un momento

histórico durante el cual la lucha contra la dominación pudo haber triunfado -pero el momento pasa... En este sentido, cada revolución ha sido también una revolución traicionada. (14)

Ateniéndonos al paradigma de Marcuse, ya puede deducirse una cierta identificación entre los movimientos revolucionarios de carácter milenarista (i.e: los grupos radicales disidente ingleses del siglo XVII y las "revueltas antipapistas" del XVIII, como ejemplos más cercanos al tema que nos ocupa) y esas fuerzas que han "sobrepasado la meta", que en su momento histórico **acariciaron** una posibilidad de triunfo frente al poder, pero que finalmente fueron traicionadas (sin duda que por los mismos movimientos que los contenían: la revolución de Cromwell y la revolución de las colonias americanas) en su propio ardor progresista, pues que hallándose la Cultura indisolublemente ligada a un desarrollo del sentimiento de culpabilidad, todo progreso de la misma encuentra su justa contrapartida en una pérdida de felicidad y, finalmente, en una renuncia a la libertad (15).

Pese a todo, esto no invalida el carácter de estas fuerzas metarevolucionarias; carácter si no positivo, al menos sí que negativo en su función destructora respecto a la mentalidad remanente. Las sectas radicales (la tradición reformista de la "luz interior", en general), tanto en Inglaterra como en otras naciones europeas, contribuyeron decisivamente al desmantelamiento del papel de la religión institucional como salvaguarda en "la desviación histórica de la energía del verdadero mejoramiento de la condición humana a un imaginario mundo de salvación eterna" (16), allanando de paso el camino a la aparición del pensamiento anarquista del siglo XIX.

Como depositario de esta tradición, Blake se mantuvo fiel a la misma, a veces de manera sorprendente, no sólo en sus escritos, como ya hemos visto, sino en la iconografía de sus diseños, lo que induce a pensar en una vivencia mayor de lo esperado de dicha imaginaria a finales del dieciocho, o a que el propio artista detentase un conocimiento nada despreciable de antiguos grabados de contenido más o menos herético, lo que por su oficio parece más que plausible.

En cualquier caso, es en las llamadas "profecías continentales" (**America: a Prophecy**, 1793-94, y, **Europe: A Prophecy**, 1794), donde, además de inaugurar la serie de textos proféticos dedicados al tema del milenarismo revolucionario (y que culminará en **Jerusalem**, último de sus grandes poemas hoy conservados), Blake asalta al lector con dos láminas cuya intención y factura recuerdan de inmediato a los viejos grabados relacionados con las profecías sibilinas y juaninas. Nos referimos, en concreto, a la lámina 4 de **America** (copia N) y a la número 10 de **Europe** (copia B), las cuales (figs.12 y 13) ofrecen notables similitudes en su simbología con aquellas otras inspiradas en **La historia del Anticristo** (fig.10) (S, XII), y en el cuadro de Melchior Lorich (fig.11), titulado **El Papa como Anticristo** (S. XVI).

En la primera (**America**, lam. 4), a la derecha del margen superior, se representa un dragón con cola de serpiente, una especie de demonio apocalíptico, que llama la atención porque en vez de garras muestra manos humanas, lo que parece indicar algo. Para Erdman (17) no cabe duda que se trata de una representación un tanto velada y en extremo mordaz del mismísimo rey Jorge III (al tiempo que de todo déspota tiránico, por extensión), sobre todo si nos atenemos al verso final del

poema inscrito en la lámina, el cual vace separado del resto del texto, sobre el encuadre interior, un tanto misteriosamente, y cuyo sentido parece querer desvelar al menos parte del contenido de la escena que se representa:

The King of England looking westward

trembles at the vision.

La alusión es clara: el rey Jorge se desespera y contempla con estupor -ya se sabe que tuvo con las colonias norteamericanas también la condura- el nuevo terror revolucionario que se alza al otro lado del Atlántico. Vidamos que al menos tres de los personajes que aparecen en el dibujo representan al monarca, solo que en facetas antagónicas: abajo, como víctima de la revolución; arriba, como tirano que intenta aplacarla. La simbología utilizada por Blake es plena en matices y detalles sugerentes. El dragón se despiaza en dirección este-oeste y en su caída se metamorfosea en **Urizen** (con lo que el descenso adquiere una dimensión psicológica y moral), el antagonista de **Urc** (el joven espíritu rebelde): de modo que vuelve a repetirse el eterno combate, el conflicto siempre ambivalente y oscuro entre los v el instinto de destrucción o de muerte: o bien entre una instancia parental, un super-yo sádico (18) que

como estrategia de combate aspira a introyectar en el enemigo una parte del impulso a la destrucción que él mismo detenta (es decir, un "sentimiento inconsciente de culpabilidad" que logre doblegar al adversario) y el temible, pero a la vez vulnerable, **Orc**. Así lo describe Blake en la lámina 8:

The terror answerd: I am Orc, wreath'd
 round the accursed tree:
The times are ended: shadows pass the
 morning 'gins to break;
The fiery joy, that Urizen perverted to
 ten commands,
What night he led the starry host thro'
 the wide wilderness,
That stony law I stamp to dust: and
 scatter religion abroad
To the four winds as a torn book, & none
 shall gather the leaves.
 (America, 8:1-6)

Esta constante fusión y desmenbración de temas y mitologemas tan recurrentes en Blake (asociar el dragón bíblico con el tirano, etc.), se hace posible gracias a la ambigüedad de que logra dotar a sus

símbolos, los cuales no deben tomarse como "alegorías" en el sentido estricto (al modo, por ejemplo, de la iconografía medieval, que emplea personajes concretos para representar cosas tan abstractas como puedan ser virtudes y pecados), sino más bien al estilo en que se desenvuelven los caracteres en los relatos bíblicos, los cuales se tornan más reales cuanto más indefinibles se nos presentan.

Y algo parecido sucede con la lámina 10 de **Europe** (fig. 13), en donde el personaje central, si bien se aprecia desde un principio que se trata de un representante del poder, no sabemos si alude al Papa, al rey o a un patético enajenado mental, digno de lástima. En realidad, es las tres cosas a un tiempo. Otra vez el desventurado Jorge III es víctima de la sátira mordaz por parte de Blake, sólo que en esta ocasión no lo es únicamente como monarca, sino también como máximo dignatario de la Iglesia Anglicana: la tiara papal con la que se ve coronado y los arcos ojivales que se aprecian en segundo plano, lo demuestran. Por otro lado, Blake ha seguido los esquemas milenaristas al estilo de Lorch y de Santa Hildegarda, dotando a la figura de atributos tan irreverentes como unas grotescas orejotas de murciélago (recordemos las orejotas de asno que Lorch colgaba al

anticristo al objeto de acentuar su monstruosidad, o el rabo y el aspecto de "hombre salvaje" con que demonizaba al Papa). y unas alas satánicas y sombrías, que sin embargo resultan ridículas, incluso chocantes, a tenor de la amputosidad y flacidez del personaje. Pese a todo lo cual, su mirada no está exenta de un frío autoritarismo, aunque carente de dignidad y de vitalidad. Sobre sus rodillas sostiene el "libro de bronce", que es el libro de la autoridad urizénica. Otra vez nos hallamos ante la imagen de Urizen, pero fusionada y amalgamada con la del rey (El Angel de Albión), el Papa y, sin duda, el propio Anticristo: el texto de la parte inferior, nos lo confirma:

Albions Angel rose upon the Stone of Night
He saw Urizen in the Atlantic:
And his brazen Book,
That Kings & Priests had copied on Earth
Expanded from North to South.

(Europe, 11:1-5)

Sorprende, sin embargo, el hecho de que los detalles mordaces y sarcásticos que predominan en el diseño disten mucho de dar como resultado final lo que en un principio cabía esperar: una impresión jocosa, o de

burlesco, que por contra pudiera despertar alguna piedad hacia el tirano o cuando menos minimizase su verdadero halo de terror. Nada de eso. El resultado final del diseño puede describirse como de una sombría sensación en la que la enfermedad o la mala conciencia, de una parte, y la fría seriedad implícita en toda actitud dominadora, de otra, logran infundir en el espectador lo que sería la misma imagen de la **crueldad**.

Puede que el grabado de Blake ilustre a la perfección estas palabras de Nietzsche:

-Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama *reflexión*, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las "cosas buenas"!... (19)

Blake lleva a cabo lo que podría interpretarse como una representación del "Estado", tal y como lo conciben los milenaristas: una máquina trituradora y anegadora de todo **instinto de libertad**, de toda satisfacción voca en la que la misma libido ("Energy is eternal delight", dice Blake) consumiera

entre sus llamas el portentoso error de una moral, de la Moral civilizadora, la cual demanda irremisiblemente ideales y conceptos contradictorios como **desinterés, abnegación, sacrificio de sí mismo**; ideales que, en suma, sólo son capaces de aportar al que los practica un placer que pertenece a la crueldad (20). El hecho de que la tradición milenarista del "Evangelio Permanente" encumbrase (como ya mostramos ampliamente) la imagen del Cristo réprobo y rebelde frente a la Ley Moral, cobra así pleno sentido, ya que la vida y muerte del Hijo simbolizan la lucha contra el Padre, pues su mensaje era un mensaje de liberación (un atentado contra la dominación paterna o la repetición, si se quiere, del "parricidio" arcaico), supuestamente seguido de un derrocamiento de la Ley Moral (representada por Moisés), y sobre cuyas ruinas se levantaría Agape (que es Eros). De suerte que la imagen herética de Jesús como redentor de la carne (de lo más corporal que pueda haber) lo erige en el auténtico Mesías, en aquel que viene a salvar al hombre terrenal, a los "pecadores", del yugo de la opresión estatal, lográndose así el triunfo final del instinto de libertad (21). Pero la subsecuente deificación del Hijo detrás del Padre traicionaría otra vez la revolución, quedando de nuevo la Ley, a expensas

de Adape-Eros, restablecida y fortalecida. Como explica Marcuse:

En términos freudianos el crimen original pudo ser expiado, de acuerdo con el mensaje del Hijo, dentro de un orden de paz y amor en la tierra. No lo fue; más bien fue sobrepasado por otro crimen: el cometido contra el Hijo. Con esta transustanciación, su evangelio fue transustanciado también [por las 7 iglesias de Asia, según Blake] (22); su deificación sacó su mensaje de este mundo. El sufrimiento y la represión fueron perpetuados. (23)

Por otro lado, las palabras que Blake pone en boca de uno de sus demonios infernales (sin duda, el mismo como disidente y fiel seguidor de la corriente del "Evangelio Permanente") no dejan duda al respecto:

The Devil answer'd; brav a fool in a mortar with wheat. Yet shall not his folly be beaten out of him: if Jesus Christ is the greatest man, you ought to love him in the gratest degree; now hear how he has given his sanction to the law of the Ten commandments:

did he not mock at the sabbaths God? murder those who were murdered because of him? turn away the law from the woman taken in adultery? steal the labour of others to support him? bear false witness when he omitted making a defense before Pilate? loved when he provided for his disciples, and when he bid them shake off the dust of their feet against such as refused to lodge them? I tell you, no virtue can exist without breaking these ten commandments: Jesus was all virtue, and acted from impulse: not from rules.

(the Marriage, plates 23-24)

Interesa recalcar también la metamorfosis sufrida por el monarca en **America** (lám. 4 N), el cual aparece ante los rebeldes americanos como **A dragon form** que con sus llamas circunda **the land of Albion** (3:15-16). La forma del dragón se nos revela a través de sus rasgos humanos, pero antes de volar a América el rev Jorge III reassume **his Angel form** para presentarse ante el Parlamento Inglés (24). Según la interpretación de Erdman:

His angel form dives down the left margin, law book clutched behind his back, scepter held in his left hand like a magic wand. He is preceded and followed by lightning like a trademark of wrath. In his naked human form, below the clouds, he clutches his head and contemplates a beached sea monster (an orc or revolutionary whale: see 2:14)... His bearded counselor beside him seems to be looking up at the dragon... He shelters a young child... there are children on both sides in a war (25).

Como puede apreciarse, la devota de Blake con la iconografía y esquemas alegóricos milenaristas es innegable. Una y otra vez, a través de las láminas de sus libros proféticos, se suceden escenas cuyo contenido plástico se orienta como una aguja imantada hacia una denuncia pertinaz y elocuente de la mentira sobre la que el Estado se sustenta -como un ídolo con pies de barro- y que Nietzsche expresaba del siguiente modo: "Yo, el Estado, soy el pueblo". (26) Confusión que a su vez desencadena ese dilatado error que es la Historia, generadora de un orden que al final se revela como un choque frontal de fuerzas, como culminación de una conquista, como **agresión**. La civilización lucha

denonadamente por liberarse del fantasma de la libertad, fabricando un orden social producto del logos de la dominación (y como tal restrictivo de todo impulso hacia el placer) que sirve de base a una noción del yo individual, del alma individual, que es científica y filosóficamente insostenible (27).

El dualismo cartesiano de "alma" y "cuerpo" como dos realidades distintas, ya lo hemos visto, degenera en toda una serie de decepciones y contradicciones que se organizan en torno al interés de la dominación: primacía del llegar a ser sobre el ser, de la producción sobre la realización, del poder (**cratos**) sobre el pueblo (**demos**) —mediante la confusión o ilusión de que ambas cosas no sean términos antitéticos, como sucede en la palabra **democracia**— y, finalmente, del tiempo sobre la eternidad (quedando ésta relegada a un mundo transcendental en el que, lejos de ser el deseo esencial de todo goce, se torna mera sombra del deseo, recompensa irreal por un sufrimiento real) lo que acaba convirtiéndose en una paulatina pérdida de terreno frente al acoso de Logos (el tiempo de Cronos) como "poder razonante" (**Reasoning Power**) y asimismo en un empobrecimiento gradual de la conciencia que nos arrastra hasta una aceptación **pasiva** del orden reinante:

Those who restrain desire, do so because
 theirs is weak enough to be restrained; and the
 restrainer or reason usurps its place & governs
 the unwilling.

And being restrained it by degrees becomes
 passive till it is only the shadow of desire.

(The Marriage, plate.5)

El debilitamiento de la conciencia, la
usurpación del instinto de libertad y su ulterior
sustitución (bien por un mecanismo represivo de
autocastigo en donde se estancan las potencialidades del
individuo o, como en estados más avanzados de
civilización, a través de una enajenación que cobra vida
en el *floir del tiempo* y en la anestesia general que
suponen los deseos y placeres preconcebidos) vienen a
servir de refuerzo a esa agotadora acción de explotación-
destrucción de hombres y de cosas inherente a la
racionalidad *teológica dominadora* del principio de
realidad. Claramente, para Blake, el deseo (o energía) es
la **esencia** del ser, lo mismo que para Freud y Nietzsche;
una esencia melódica, enfrentada siempre a la moral de los
poderosos, de modo que si ya en Platón la interpretación
del ser en términos de Eros aparece como un residuo
arcaico y mítico, con la posterior canonización de la

lógica aristotélica y el establecimiento de una filosofía (en donde las leyes del pensamiento se **reducen** a técnicas de cálculo y manipulación), de una ciencia de la realidad (sujeto **contra** objeto) o mundo exterior, se verifica el triunfo final de Logos como razón que subyuga los instintos, y la supresión, o por lo menos el destierro a una existencia precaria, subterránea, anatematizada, de toda ontología basada en la "peligrosa" y mutua asimilación entre el ser y Eros:

La historia de la ontología -afirma Marcuse- refleja el principio de la realidad que gobierna al mundo cada vez más exclusivamente: las profundas percepciones contenidas en el concepto metafísico de Eros fueron escondidas bajo tierra. Sobrevivieron, dentro de distorsiones escatológicas, en muchos movimientos heréticos, en la filosofía hedonista. (28)

La inclusión de los movimientos milenaristas en el marco de una ontología revolucionaria puede resultar útil a la hora de aclarar dudas respecto del alcance y las vicisitudes que experimentaron muchas de estas sectas. Si nos atenemos al esquema que Norman

Cohn propone en su libro, no abundan los movimientos que podrían incluirse dentro de este marco ontológico. A partir del siglo XIII, el milenarismo fue cristalizando según diversas tendencias. Por un lado surgieron los "espirituales franciscanos", con su ideal de pobreza voluntaria, sus oraciones y su contemplación mística; su carácter ascético les sitúa muy lejos de lo que pudiera tomarse como una reivindicación del principio del placer, al menos en su clara inclinación animista y panteísta, y lo cierto es que pese (o debido a) sus nobles aspiraciones acabaron siendo absorbidos por la ortodoxia. Más radical, desde luego, fue el mesianismo de los pobres desorientados que, acosados de continuo por las grandes hambrunas, las devastadoras invasiones de los pueblos del norte y las interminables reyertas entre los barones, fue generando aquí y allá brotes milenaristas como los de las dos primeras cruzadas (1096 y 1146). Un gran número de *prophetæ* predicaban la cruzada a las masas afligidas, dándoles la oportunidad de formar grupos salvacionistas de amplia escala que de paso les permitían escapar de unas tierras en las que la vida se había hecho intolerable: familias enteras partieron (24). La gran mayoría de la cruzada del pueblo pereció en su viaje por Europa, al tiempo que tuvieron lugar las primeras matanzas de judíos europeos, tal como en Worms y Mainz,

donde murieron más de un millar. Es evidente que estos movimientos, si no fuera por las grandes calamidades que acarrearón a sus gentes, no merecerían mucha atención por parte del historiador. En general se trata de muestras de un fanatismo desesperado y codicioso, muy del estilo del que Lawrence denunciaba en el **Libro de la Revelación**, y carente de pensamiento. La tercera cruzada (1189) daría paso a fantasías mesiánicas como las del Pseudo-Balduino y el Maestro de Hungría, por no hablar de la cruzada de los niños (1212), predicada por gentes que se pensaban elegidos de Dios, y que también acabó de manera desastrosa. Cabe observar, no obstante, que en muchas ocasiones toda esta agresividad iba dirigida contra los mercaderes capitalistas de las ciudades, lo que convierte a estos movimientos en claros precursores de las luchas sociales que vendrían más tarde, favoreciendo además la irrupción de un igualitarismo militante que es ya un precedente de la Inglaterra de los Levellers.

Más cercana a la línea que aquí proponemos (como vector que nos conduzca hasta Blake), se halla un tipo de escatología como la propuesta por Joaquín de Fiore (1145-1202), y de cuyo contenido ya se habló. Resta decir, si acaso, que el influjo de las teorías del abad calabrés se dejaría sentir más tarde en ciertas

"filosofías de la historia", como por ejemplo en los idealistas alemanes -Lessing, Schelling, Fichte y en cierta medida Hegel-; y también en la dialéctica marxista de las tres etapas del comunismo primitivo (30).

En cuanto a los movimientos heréticos flagelantes que como una súbita epidemia de remordimiento (un retorno histórico de lo reprimido) inundaron Europa en los siglos XIII y XIV, poco puede haber que nos interese, sobre todo si reparamos en su vertiente sadomasoquista, que culminó, como era previsible, en toda suerte de masacres y aberraciones. Sin embargo, un movimiento coetáneo como la herejía albigense puede ofrecernos mayor interés. Aparte del papel trascendental y decisivo que el catarismo jugara en la formación de Francia como nación, la filosofía neomaniquea presenta algunos hitos doctrinales que la relacionan con Blake. Ya se ha dicho aquí que el Blake gnóstico y el Blake inconformista van estrechamente unidos, pero convendría saber en qué modo se verifica esta alianza, al menos en sus aspectos más esenciales. Por otro lado, ya tuvimos oportunidad de constatar la afición de Blake por los círculos neoplatónicos londinenses, tales como el de Thomas Taylor, así como su avidez en la lectura de toda clase de tendencias

filosóficas. lo que de seguro constituye una prueba bastante fiable de su conexión con estos saberes. Además, es posible también que el zoroastrismo suscitase su interés a través de los textos bíblicos, teniendo en cuenta que el judaísmo posterior al exilio babilónico se vio fuertemente influenciado por la cosmología proveniente del mundo iranio (31). En cualquier caso, la relación de Blake con las corrientes gnósticas es tan evidente como ambigua. Es verdad que aprovecha para la creación de su propio sistema (que en realidad es un "contrasistema") algunos de los contenidos más importantes de estas doctrinas, pero como siempre de un modo parcial, trastocándolas, llevando a cabo un **clinamen**, de suerte que al final casi siempre se desvía de las conclusiones esenciales de las mismas.

El dualismo de la cosmología zoroástrica parte de la historia del grandioso duelo que se desarrolla entre Ormuz y Ahriman, con el hombre en juego y la venida de Zoroastro como eje (32). Asistimos al enfrentamiento de los principios o poderes antagónicos que pueden ocultarse bajo distintos nombres: los buenos contra los malos, Ormuz contra Ahriman, los ángeles contra los demonios, etc. Y en el esenismo se plantea ya la oposición luz/tinieblas, maestro de la verdad/profeta

de la mentira, aportando así pleno desarrollo a la concepción dualista del cosmos. Posteriormente, la doctrina maniquea (Manes 216-277) potenciaría al máximo el mito cosmológico de dos principios opuestos y eternos dotados de un mismo poder: Luz/oscuridad, Bueno/malo, Dios/materia. (33) Debido a su enorme capacidad organizativa y proselitista, sus adeptos pronto fueron objeto de un edicto persecutorio por parte de Diocleciano el 297, pues cabe hablar ya de una iglesia maniquea jerarquizada en "catecúmenos" y "elegidos", de gran expansión entonces, tanto hacia Oriente como a Occidente. El maniqueísmo, sin embargo, con su rebajamiento y condenación del cuerpo por pertenecer éste al mundo material y su clara tendencia a positivizarse en institución jerarquizante y elitista, no pudo convencer plenamente a Blake, como tampoco lo hicieron el marcionismo (Marción, 150), pese a su enérgico repudio del Dios creador y legislador del Antiguo Testamento (un antecedente del **urizenismo** de Blake). Es más que probable que se familiarizase con estas doctrinas heréticas a través de la lectura de la popular obra de Mosheim, **Ecclesiastial History** (34), publicada en Londres por James Hogg en 1780. Según Mark Schorer:

Blake was neither a Manichean nor a Marcionite, but in reading about either he could find shades of belief in which the sharp dualism between two eternal principles of good and evil to which these subscribed dropped off in the kind of quasi-dualism that Blake himself developed. (35)

Resulta muy acertada la expresión de Schorer referida al **cuasidualismo** de Blake, pues en rigor su postura debe englobarse en lo que se podría tomar por una "meditación heraclitiana", que comenzaría con YO MISMO SOY GUERRA (36), pero que no derivaría hacia una concepción del mundo basada en principios en conflicto permanente, como también sucede en el dualismo de Empédocles (entre **philia**, amor, y **neikos**, disputa), sino antes bien hacia una dialéctica en donde la contradicción entre los opuestos es sólo aparente (como toda contradicción), toda vez que entre ambos se sustentan mutuamente, al tiempo que dan base a la realidad. El dualismo, pues, conduce a interpretar el mundo en términos de disputa, en términos de Muerte, como sucede con los maniqueos, que por esta vía llegan a negar la sexualidad como algo inmundo (antimatrimonialismo), desembocando en una visión tan pesimista y horrificica como

lo pueda ser la práctica cátera de la **Endura** o ayuno prolongado que lleva a la muerte (37); o el nihilismo de un **Basílides**, para quien todo ser en el Universo está destinado, irremisiblemente, a encontrar en la noche de la "Gran Ignorancia", en la quietud del "no-ser", su cumplimiento (38). Es el mismo error dualista que empuja a Freud hacia un callejón sin salida en **El malestar en la cultura**, y le obliga a admitir la primacía del principio de Nirvana (entropía psíquica y cósmica en la que todo retorna al reposo original, a la muerte), quedando reducido el principio del placer (Eros) a mera servidumbre, a simple expresión del principio de muerte (puesto que la función de todo placer consistiría en aliviar de tensiones al aparato mental, como sedante al servicio de los instintos de muerte) y finalmente a poner colofón a su obra con una súplica, alarmado ante el pesimismo de sus propias conclusiones:

A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si -y hasta qué punto- el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción ...Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el

dominio de las fuerzas elementales, que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre... Sólo nos queda esperar que la otra de ambas "potencias celestes", el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Más ¿quién podría augurar el desenlace final? (39).

Hemos querido que la cita de Freud se dilatase, a propósito, para mostrar y resaltar la enorme similitud (o incluso convergencia, especialmente en sus tramos concluyentes) entre el dualismo de las doctrinas zoroástricas y gnósticas, con una teoría como la psicoanalítica, de tan capital importancia en nuestros días. Hemos comprobado, no sin alarma, en qué modo todo dualismo, viciado en su misma racionalidad, concluye en muerte, nihilismo o pesimismo. Pero como asevera Norman Brown (40), "la diferencia entre Vida y Muerte, estriba en si uno sigue a Empédocles o a Heráclito", al tiempo que propone una mitologización de Freud en términos de Dionisos y llama la atención sobre la diferencia - testimoniada y reformulada por Bataille- entre el dualismo freudiano y el principio dionisiaco o heraclítico de la unidad de los opuestos (41): la vida

concebida como **batalla** de los opuestos (Tanatos) o como **matrimonio** entre estos (Eros):

...digan lo que digan las leyes de la termodinámica, Bataille descubre en el fuego heraclitiano la mejor metáfora para la unidad universal de creación eterna y destrucción eterna: el tigre de Blake ardiendo. (42)

Ya puede discernirse, sin temor a errar, cuál fue la opción final de Blake ante la disyuntiva planteada: dualismo racionalista **versus** dialéctica dionisiaca. De la obra del humilde grabador puede afirmarse su compromiso absoluto y veraz con la imponente tarea de llevar a cabo una transmutación dionisiaca de la realidad, de modo que sólo pudo adoptar de las teorías dualistas aquellas facetas y símbolos que no entraban en contradicción con su visión dialéctica del universo: **Marriage** [matrimonio, y no lucha] **of Heaven and Hell**. Es un axioma que

Energy is the only life and is from the Body...

(**Marriage**, plate 4)

y en otro lugar afirma: <<And the breath Divine is Love>> (el aliento Divino es Amor) (43). Lo cual viene a corroborar una vez más la identificación que Blake realiza, de modo constante y a lo largo de toda su obra, entre ser y Eros, su ontología basada en las bodas de contrarios (fórmula heraclita en la que se sustenta la realidad), en la unión esencial de todo lo existente. Todas las religiones pueden ser una y la misma en tanto se atengan a este principio ontológico, en tanto se sustraigan a la tentación de caer en el dualismo maniqueo del bien y del mal, de la vida como supresión de lo **otro**, de la exaltación de la muerte en los altares del sacrificio. En el discurso contra los deístas (otra manifestación de dualismo o **cloven fiction**, como lo llama Blake) la dimensión ontológica de toda moral se pone de manifiesto, así como su error de base: la confusión intrínseca que sirve de anclaje a cualquier fariseísmo (intelectual) que condiciona la aparición de un "acusador" (**diabolos**) que pide venganza:

...Where are those who worship Satan under the name of God! Where are they? Listen! Every Religion that Preaches Vengeance for Sin is the Religion of the Enemy & Avenger; and not the Forgiver of Sin, and their God is Satan, Named

by the Divine Name Your Religion O Deists:
Deism is the Worship of the god of this
World...

(Jerusalem, plate 52:to the Deists)

En su mitología, Blake identifica al "dios de este mundo", una veces con **Satan**, otras con **Urizen**, como representantes de esas fuerzas procedentes de la lógica de la dominación (antagónicas de toda lógica o voluntad de gratificación) y sobre la que se sustenta la ficción de la realidad o **Ideología** imperante. Este dios mundano, a quien Blake denuncia repetidamente en su obra como **the Accuser** (el acusador), es el dios erróneamente adorado por el hombre mundano con los nombres del Dios real (44). La expresión se encuentra literalmente en San Pablo (2 Corintios IV, 4) y nos remite a Satán. En el mismo sentido, Blake cita al inicio de **The Four Zoas**, el famoso texto paulino (Efesios VI, 12) en el cual se insiste en que la lucha del espiritual no es <<contra sangre y carne; sino contra principados, contra potestades, contra señores del mundo...>>. Y en otros pasajes, principalmente en los poemas proféticos, se representa a los poderes terrenales bajo la imagen de una hidra de múltiples cabezas, un "poder devorador" capaz de engullir a todo aquel que cae presa de su hechizo:

...He is the Great Selfhood
 Satan: Worshipd as God by the Mighty Ones
 on the Earth
 Having a white Dot calld a Center
 from which branches out
 A Circle in continual gyrations, this
 became a Heart
 From which sprang numerous branches
 varying their motions
 Producing many Heads three or seven or
 ten, & hands & feet
 Innumerable at will of the unfortunate
 contemplator
 Who becomes his food [:] such is the way
 of the Devouring Power
 (Jerusalem, 29: 17-24)

Pero el espectro o Satán, puede también
 cobrar forma a través de los presupuestos racionalistas
 de los filósofos empiristas y deístas, los cuales, en su
 empeño por deificar una ciencia demostrativa -
 positivista- caen irremediabilmente en la vieja falacia
 de transformar los hechos en esencias, error sobre el que
 -según Nietzsche (45)- fueron construídas la filosofía y
 la moral occidental. Para Blake, dicha falacia clarifica

además la naturaleza del pecado original: la escisión de toda realidad humana entre el bien y el mal, y la consiguiente aparición de un ente espectral que se erige en juez -un **Superyo**- implacable que de continuo exige pruebas y sacrificios, llegando al extremo de tentar al mismo Jesús evangélico ("haz que estas piedras se conviertan en panes").

Esta cadena de falacias, que obedecen a una transformación de las condiciones históricas en metafísicas (la debilidad de los hombres, la injusticia, la mala salud, la desigualdad en el poder...etc, acaban atribuyéndose a un crimen primordial, a un pecado original contra el Padre) (46) culmina en la deificación del tiempo -el hombre como ser finito y la muerte como esencia de la vida- y en el asesinato del Hijo como cabecilla de la rebelión, como negador, además, de toda instancia condenatoria: "No juzguéis para que no seáis juzgados" (Mateo, VII:1).

But the Spectre like a hoar frost & a
Mildew rose over Albion
Saying, I am God O Sons of Men! I am your
Rational Power!

Am I not Bacon & Newton & Locke who teach
 Humility to Man!
 Who teach Doubt & Experiment & my two
 Wings Voltaire: Rousseau.
 Where is that Friend of Sinners! that
 Rebel against my Laws!
 Who teaches Belief to the Nations, & an
 unknown Eternal Life
 Come hither into the Desert & turn these
 stones to bread.
 Vain foolish Man! wilt thou believe
 without Experiment?
 And build a world of Phantasy upon my
 great Abyss!
 A world of Shapes in craving Lust &
 devouring appetite
 So spoke the hard Cold constrictive
 Spectre...
 (Jerusalem, 54: 15-25)

Otra faceta esencial a este dios impostor
 y justiciero es su condición de **demiurgo**. Su primera
 aparición en la filosofía como "arquitecto del mundo" se
 debe a Platón que, en el **Timeo**, describe el mundo
 material como esencialmente vil, la creación como obra

imperfecta, separando así al Creador de su creación. Esta idea pasó a los gnósticos, de quienes sin duda también la recibe Blake. Las realidades sensibles se asocian a una decadencia, a la caída del primer hombre, del «Hombre Primordial» -en Blake, el titán **Albion**- y cuyos orígenes se remontan a la aurora de la historia humana e incluso, según los maniqueos, a los orígenes de la formación del mundo (47). Este dualismo radical lleva a contemplar la Creación como obra del principio del Mal, tal y como hacen los bogomilos (S.IX), una secta procedente de los Balkanes que exponen esta noción basándose en el apócrifo Evangelio de San Juan, o un poco más adelante la hallamos en el catarismo -desde mediados del siglo XII-, que identifica el principio del Bien con el creador del mundo espiritual, y el del Mal, naturalmente, con el **demiurgo** o creador del mundo sensible (48).

Thinking as I do that the Creator of this
World is a very Cruel Being & being a
Worshipper of Christ I cannot help saying the
son O How unlike the Father <First God Almighty
comes with a Thump on the Head Then Jesus
Christ comes with a balm to heal it>

(A Vision of the Last Judgment, p.94)

Para Blake, hay un claro antagonismo entre el Dios Padre creador y el Hijo redentor. Siguiendo el esquema bíblico de **Genesis I**, identifica a este demiurgo con el **Elohim** (plural honorífico que significa "jueces"), el cual viene a simbolizar la faceta justiciera de dios, en oposición a **Jeovah** (Yahveh), su cara misericordiosa. Sin embargo, las dos partes se necesitan mutuamente, ya que el pecado no puede ser perdonado si previamente no ha sido juzgado como error. Así que ambas figuras aparecen unidas en algunas **visiones**:

The Lamb of God is seen thro' mists &
 shadows, Hov'ring
Over the sepulchers in clouds of Jehovah &
 winds of Elohim

 (Milton, 14: 24-25)

o también en la visión en que María es perdonada por su pecado de adulterio:

Behold: in the Visions of Elohim Jehovah.

Behold Joseph & Mary

And be comforted O Jerusalem in the

Visions of Jehovah Elohim

(Jerusalem, 61: 1-2)

Sin embargo, a diferencia de los gnósticos, Blake no otorga a su demiurgo (Elohim) poderes reales; antes bien, le obliga a reconsiderar su postura vengadora hasta percibirla como "tormento eterno", lo que provoca que él mismo se aparte horrorizado de la escena y deje paso a sentimientos más afines con la doctrina de Cristo:

The Elohim of the Heathen Swore Vengeance
for Sin! then Thou stoodst
Forth O Elohim Jehovah! in the midst of
the darkness of the Oath! All Clothed
In Thy Covenant of the forgiveness of
Sins: Death O Holy! is this Brotherhood
The Elohim saw their Oath Eternal Fire;
they rolled apart trembling over
The Mercy Seat: each in his station fixt
in the Firmament by Peace Brotherhood and
Love.

(The Ghost of Abel, A Revelation in the
Visions of Jehovah, 2: 22-25)

Es famosa su pintura **The Elohim Creating Adam** (fig.14), en donde se nos muestra a un ángel de aspecto terrorífico, diríase que inhumano.

En una conversación mantenida con Crabb Robinson, Blake se refirió a la naturaleza como obra del diablo; y cuando su amigo le objetara que según el Génesis, Dios fue el creador del mundo, Blake le replicó en tono triunfante

-That this God was not Jehovah but Elohim;
and the doctrine of the Gnostics was repeated
with sufficient consistency to silence one so
unlearned as myself. (49)

Este aspecto satánico que Blake confiere a la naturaleza, como parte integrante del mito de la caída -igual que en el gnosticismo: cuando el Hombre Primordial o Adán cae, la naturaleza le sigue en su descenso- aparece reflejado en algunos pasajes de su obra:

Albion was the Parent of the Druids; & in
his Chaotic State of Sleep Satan & Adam & the
whole World was Created by the Elohim.

(Jerusalem, 27)

Nature is a vision of the Science of the

Elohim

(Milton, 29:65)

Error or Creation will be Burned Up & then &
not till then Truth or Eternity will appear It
is burnt the Moment Men cease to behold it I
assert for My self that I do not behold the
Outward Creation & that to me it is hindrance &
not Action it is as the Dirt upon my feet No
part of me.

(A Vision of the Last Judgment, p.95)

The Whole Creation Groans to be delivered

(A Vision of the Last Judgment, p. 92)

NOTAS CAPITULO OCTAVO

1. Norman Cohn. En pos del Milenio. Opus cit., p. 282
2. Ibid.,
3. Ibid., p. 284
4. Ibid., p. 285
5. Ibid., 20
6. Ver D. H. Lawrence, *Apocalipse*, (Penguin Books, 1977)
7. Ibid., p.15
8. Norman Cohn. En pos del Milenio. Opus cit., p.21
9. Ibid., p. 26
10. Ibid., p.33

11. S. Foster Damon. **The Ideas and Symbols of William Blake.** *Opus cit.*, p. 25
12. Herbert Marcuse. **Eros y Civilización** (Barcelona 1968), p. 91
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, pp. 92-93
15. Sigmund Freud. **El malestar en la cultura.** (Madrid 1995), pp. 74-75
16. Herbert Marcuse. **Eros y civilización.** *Opus cit.*, p. 77
17. David Erdman. **The Illuminated Blake** (London 1975), p. 142
18. Sigmund Freud. **El malestar en la cultura.** *Opus cit.*, p. 77
19. Friedrich Nietzsche. **La genealogía de la moral** (Madrid 1975), p. 71

20. *ibid.*, p. 100
21. Herbert Marcuse. *Eros y civilización*. *Opus cit.*, p.75
22. Los corchetes son nuestros
23. Herbert Marcuse. *Eros y civilización*. *Opus cit.*, pp. 21-22
24. David V. Erdman. *The Illuminated Blake*. *Opus cit.*, p. 142
25. *ibid.*
26. F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. (Madrid 1993), p. 82
27. Norman O. Brown, *Apocalipsis y/o metamorfosis*. *Opus cit.*, p. 161
28. Herbert Marcuse. *Eros y civilización*. *Opus cit.*, p. 123

29. Norman Cohn. En pos del Milenio. Opus cit., p. 62
30. Ibid., p. 108
31. Emilio Mitre, Cristina Granda. Las grandes herejías de la Europa cristiana (Madrid 1983), p. 124
32. Ibid., pp. 124-125
33. Ibid.
34. Mark Schorer. The politics of Vision. Opus cit., p.119
35. Ibid.
36. Norman O Brown. Apocalipsis y/o metamorfosis. Opus cit., p. 231
37. Emilio Mitre. Opus cit., 137
38. Henri-Charles Puech. En torno a la Gnosis, (Madrid 1982), p. 24

39. Sigmund Freud. **El malestar en la cultura.** Opus cit., p. 88
40. Norman O. Brown. **Apocalipsis....**,. Opus cit., p. 230
41. Ibid.
42. Ibid., 234
43. **The Everlasting Gospel** -f- 42
44. Cristobal Serra. **Pequeño Diccionario de William Blake** (Mallorca 1992), p. 25
45. Herbert Marcuse. **Eros y civilización.** Opus cit., p. 118
46. Ibid.
47. Henri-Charles Puech, **En torno a la Gnosis I.** Opus cit., p. 25
48. Emilio Mitre. **Las grandes herejías de la europa cristiana.** Opus cit., pp. 127 y 134

49. Foster Damon. The Ideas and Symbols of William
Blake. Opus cit., p. 119

CAPITULO NOVENO

La herejía del Libre Espíritu:

Amor como la razón del ser.

Si dentro de lo que llamamos "milenarismo revolucionario" hay algún vector que nos conduzca de modo directo y sin rodeos hasta el mismo pensamiento de William Blake, ese vector es sin duda la herejía del Libre Espíritu. Menos apreciada por los historiadores que la herejía cátara, su coetánea -puede que por no haber incidido como ésta, de manera tan decisiva, en la formación de una nación moderna- presenta, no obstante, rasgos de mayor interés en el plano intelectual, sobre todo en lo concerniente a la gestación y ulterior desarrollo del pensamiento radical moderno, en lo que atañe a la postura disidente de traza libertaria que culminará en movimientos anarquistas de los siglos diecinueve y veinte. Bien puede decirse de ella, por

tanto, que si su desarrollo resulta menos dramático que el de la herejía albigense, su alcance y el papel desempeñado dentro del milenarismo más radical reviste una mayor transcendencia, por no hablar de su resurgimiento -de importancia decisiva para nuestro estudio- en la Inglaterra turbulenta del siglo XVII, a través de ciertas facciones sectarias que por su ímpetu inconformista y talante escandalizador merecieron de sus enemigos el sobrenombre de Ranters (energómenos) (1).

La herejía del Libre Espíritu perduró como tradición reconocible durante cinco siglos. Desde el siglo XIII en donde, al menos en el Occidente cristiano, ya puede hablarse de los primeros brotes, hasta las postrimerías del siglo XVIII -y de modo casi exclusivo- en Inglaterra, en la misma cuna de la Revolución Industrial. Por otra parte, se dan movimientos análogos en la cristiandad oriental y, primordialmente, en la España musulmana, los cuales discurren paralelamente a partir del siglo XIII: nos estamos refiriendo, de modo particular, al sufismo andalusí y murciano que como ya se sabe serviría de fermento, junto a otros elementos (cerasmismo, luteranismo, milenarismo franciscano y reformismo de Cisneros vinculados a la tradición heterodoxa cristiana) a posteriores movimientos de índole

mística y visionaria que en el siglo XVI completarían el cuadro general del pensamiento reformista español: alumbrados, dexados, valdesianos, erasmistas, familistas, contemplativos, iluministas y hasta luteranos. De aquí que la comparación -expuesta en capítulos precedentes- entre el mundo reformista español y la Inglaterra de las sectas disidentes del siglo XVII no caiga en saco roto, habida cuenta de que presentan, en buena parte, un robusto tronco común: un mismo origen. Además, la sugerencia de Norman Brown, antes citada, dirigida hacia la posibilidad de un encauzamiento de las exégesis blakeanas que tomara por referencia la doctrina sufita de Ibn Arabi, se nos revela ya, en todo su rigor, como plenamente lúcida, al tiempo que extremadamente valiosa de cara a un eficaz desarrollo de las investigaciones en torno a la obra de Blake.

El Sufismo, en su evolución posterior al siglo IX, parece estar afiliado a ciertas sectas místicas de Oriente, a la vez que contribuyó al desarrollo de la mística del Libre Espiritu en la Europa cristiana. (2) No entra en el marco de nuestro estudio explorar las **conexiones** entre estos dos movimientos filosóficos "gemelos", sino tan solo llamar la atención sobre la más

que probable afinidad entre las mismas, en beneficio de futuros hallazgos en este campo.

Los adeptos del Libre Espiritu, partiendo de la gnosis, desembocaron muy pronto en una suerte de anarquismo místico basado principalmente en un antinomianismo o repudio de las normas morales, lo que se reveló finalmente con una postura de enérgico rechazo a toda forma de autoritarismo o de sumisión. A juicio de Norman Cohn:

Estos hombres pueden ser considerados como remotos precursores de Bakunin y Nietzsche, o mejor de la *intelligentsia* bohemia que durante el último medio siglo ha estado viviendo de las ideas expresadas por Bakunin y Nietzsche en sus momentos de mayor virulencia... En la baja Edad Media fueron los adeptos del libre espíritu los que mantuvieron, como parte de su credo de emancipación total, la única doctrina social totalmente revolucionaria que existía... La herejía del Libre Espiritu ha sido considerada durante mucho tiempo como una de los fenómenos más sorprendentes y misteriosos de la historia medieval... (3)

Pofundamente subjetivos y sin reconocer ninguna autoridad excepto la de su propia experiencia interior, estos adeptos se mostraron prolíficos a la hora de publicar su literatura doctrinal que, claro está, fue pasto de las llamas inquisitoriales con igual pertinacia. Sólo tres obras han logrado conservarse para la posteridad: el tratado conocido como **Schwester Katrei** (<<Sor Catalina>>), erróneamente atribuido al místico alemán Eckhart; una lista de <<artículos de fe>> en latín, hallada en la celda de un ermitaño cerca del Rhin en el siglo XV, pero que data de mucho antes. Y en tercer lugar, el texto místico **Le Miruoer des simples ames** (<<Espejo de las almas sencillas>>), recientemente atribuido a Marguerite Porete, una adepta que fue quemada como hereje en 1310.

La doctrina del Libre Espiritu se elaboró a principios del siglo XIII en la universidad de París, por lo que puede decirse -a diferencia de otros movimientos milenaristas- que en rigor se presenta provisto de todas las facetas y características de un completo sistema teológico y filosófico. Sus autores, un grupo de cuarenta clérigos de París y cercanías, todos ellos <<hombres grandes en conocimiento y sabiduría>>, según un cronista de la época (4), se organizaban

alrededor de Guillermo, un maestro o alquimista filósofo al que llamaban Aurifex (lo que ha llevado a pensar que se trataba de un orfebre). Detenidos, finalmente, e interrogados por el sínodo de París, tres de ellos se retractaron y el resto dieron en la hoguera. Sin embargo, el maestro filósofo de estos sectarios había sido Amaury de Bène, brillante profesor de lógica y teología en París y protegido de la corte, empezando por el mismo delfín, pero también condenado por el Papa y obligado a retractarse públicamente, muriendo de causa natural poco después (1206 ó 1207).

Por tal razón, en adelante se conoció a la secta bajo los nombres de <<almaricanos>> o <<amaurianos>>. Amaury había sido un filósofo profesional y su doctrina emanaba de un panteísmo místico de contenido extraordinariamente emocional, muy influenciado por la tradición neoplatónica, particularmente por una obra que fue la más notable exposición de dicha filosofía en la Europa occidental: el **De divisione naturae** de Juan Escoto Erígena (5). Los amaurianos, igual que otros milenaristas, también se sintieron **prophetæ**, dejando las ideas abstractas a un lado y mostrando un mayor interés por las turbulentas emociones del laicado. Su primer baluarte fue Troyes, en Champagne, por aquel entonces la

ciudad más importante en la ruta de Flandes a Lyon. Pese a la represión sufrida, aún quedaban ecos de sus herejes predicaciones en Lyon, en 1225. Estos hombres profesaban que <<todas las cosas son una, porque todo lo que existe es Dios>> (6): un panteísmo bastante primigenio, si se quiere, pero que permite ya una aproximación al panteísmo de Blake:

God only Acts & Is, in existing beings or

Men

(The Marriage, plate 16)

lo que más adelante, le hace concluir el tratado con una sentencia que en cierta medida sirve de resumen:

For every thing that lives is Holy

(The Marriage, plate 25)

Este panteísmo lo observamos también reflejado en los Ranters del siglo XVII, en adeptos como Abezier Coppe o Laurence Clarkson (llamado también Capitán de los Ranters), alcanzando proporciones alarmantes para toda alma fácilmente escandalizable a través de aseveraciones como <<haga lo que haga, es la Majestad que en mí mora lo que lo obra. Poco me importa,

pues, cómo soy juzgado>> (7) y otras diatribas parecidas que hacían santiguarse a más de uno, presa de indignación.

Pero lo mismo le había sucedido, siglos antes, nada menos que al abad de San Victor -monasterio cercano a París y que en el siglo XIII marcaba la pauta espiritual del misticismo ortodoxo en todo Occidente- al enterarse de que los amaurianos eran una especie de antinomianistas místicos:

Con el más peligroso engaño -comenta el abad- se esfuerzan secretamente en persuadir al pueblo de que los pecadores no serán castigados, diciendo que el pecado no significa nada... estos hombres... no temen vanagloriarse de decir que son Dios. (8)

Comenzaba a abrirse así el camino de la autodeificación del superhombre amoral, y con él, la exaltación de las libertades, del deseo erótico y el placer; al tiempo que, como una verdadera plaga, como una rebelión de las masas desheredadas y oprimidas por una moral farisáica, cómplice de los poderosos, se inicia también la denuncia sistemática de los **hipócritas de la**

cultura, aquellos que, según Freud (9), <<viven por encima de sus posibilidades, psicológicamente hablando>>, sometién dose constantemente a preceptos (morales) que no son manifestación de sus tendencias instintivas, lo que lleva a engendrar enfermedades neuróticas o, como lo interpreta Blake, una cierta pesteñencia del alma:

He who desires but acts not, breeds pestilence.

(The Marriage, plate 7)

La herejía del Libre Espíñitu, tras una dura represión que duró casi medio siglo, comenzó a extenderse rápidamente de nuevo hacia finales del S. XIII. El espíñitu libertario y autinomialista que de suyo caracterizaba al movimiento se combinó con el de la pobreza voluntaria, una tendencia nacida un siglo antes cuando, con la aparición de la riqueza y el lujo en la sociedad medieval y el consiguiente contraste cada vez mayor, sobre todo en las ciudades, entre ricos y pobres, muchos clérigos de órdenes menores -las más de las veces intelectuales de notable educación- abrazaron este modo de vida como protesta ante el empuje del naciente mercantilismo. No parece una casualidad el hecho de que la época del capitalismo (mercantil) se abra con la herejía del Libre Espíñitu, del mismo modo evidente en

que el mundo de la Reforma se convertirá en el mundo de la nueva burguesía, sustentada por la superideología del capitalismo europeo y americano (10).

Los pobres voluntarios (o <<santos mendigos>>, como a veces se denominaban a sí mismos) conformaron algo así como una **intelligentsia** móvil (10) que en su constante vagar de urbe en urbe propagaba las nuevas ideas entre la población. Muchos se hicieron cátaros, valdenses o joaquinistas, pero otros se unieron a la herejía del Libre Espíritu, divulgando su doctrina hasta finales de la Edad Media y siendo conocidos, comúnmente, como <<begardos>> o monjes errantes. Ya en 1230, Willem Cornelius, un ciudadano de Amberes que había abandonado un beneficio eclesiástico resuelto a seguir la vida <<apostólica>>, mostraba también su vena antinomianista al declarar que la perfecta pobreza, si era bien observada, borraba todo pecado; de lo cual se seguía que los pobres podían fornicar cuanto desearan sin temor a pecar -y del propio Cornelius se afirma (era, sin duda, un precursor del **ranterismo**) que <<estuvo totalmente entregado al placer>> (11).

A estas alturas difícilmente puede negarse que hemos entrado de lleno en un terreno de arenas

movedizas, en un ámbito maldito en donde el gusto por el sacrilegio y la blasfemia corre parejo al sueño de una sociedad igualitaria y libre: una conciencia dionisiaca de la vida que exalta lo maravilloso cotidiano a costa de transgredir viejas leyes, viejos preceptos, y que preludia ya, con gran intensidad, no sólo a la poesía de Blake, sino a todo el movimiento romántico: la figura del <<begardo>> puede contemplarse como una anticipación del tema de la muerte de Dios y el quebranto de la religión como guía rectora de la sociedad y la ulterior substitución de ésta por la imaginación poética; por la poesía -en su acepción más amplia- como verdadera salvaguarda de la salud del género humano, como verdadero y único principio rector; en resumen: una vuelta a los orígenes. El poeta es también **prophetae** e igual que un begardo, un **ranter** o un profeta maldito, asume la carga gravosa, ineludible, de luchar contra los sistemas (<<striving with systems to deliver individuals from those systems>>); asume el deber de redimir -que no destruir- al todo omnipotente **Urizen** con el poder de las palabras, al Querube Cubridor que con su acero incandescente guarda la entrada al edén de la imaginación, bloquea el paso hacia esa Pantisocracia que soñará Coleridge, a la infancia transparente de un Wordsworth, a la Grecia inventada y liberada de Hölderlin

o de Byron. El sacerdote, el clérigo, ya no son mediadores entre los hombres y lo sagrado; ahora es el artista, el creador, quien por un derecho ancestral, anterior a la Historia, lo mismo que un dios solar rescata <<The Harrow of the Almighty>> de las garras de ese demonio -Satán- de lengua calumniadora, pero no menos aduladora, que un día supo convencer a Los (el guardián de la imaginación), sutil y sinuosamente, para ocupar él mismo el puesto de Palamabron (el poeta en su faceta más dócil), obteniendo así el control sobre la <<Grada del Todopoderoso>>. Blake dejó constancia de este evento mítico (Satán, el elegido -el sacerdote, o bien su mismo patrón, Hayley, un poeta envidioso y frustrado-: usurpando el puesto al bardo eterno) en un pasaje memorable al que ya aludimos anteriormente y conocido como **the Bard's Song** (La Canción del Bardo):

Of the first class was Satan: with
incomparable mildness
His primitive tyrannical attempts on Los:
with most endearing love
He soft intreated Los to give to him
Palamabrons station;
For Palamabron return'd with labour wearied
every evening

Palamabron oft refus'd; and as often Satan
offer'd
His service till by repeated offers and
repeated intreaties
Los gave to him the Harrow of the
Almighty; alas blameable
Palamabron. fear'd to be angry lest Satan
should accuse him of
Ingratitude, & Los believe the accusation
thro Satan extreme
Mildness. Satan labour'd all day. it was a
thousand years
In the evening returning terrified
overlabour'd & astonish'd
Embrac'd soft with a brothers tears
Palamabron, who also wept
Mark well my words! they are of your
eternal salvation
Next morning Palamabron rose: the horses
of the Harrow
Were maddend with tormenting fury, & the
servants of the Harrow
The gnomes, accus'd Satan, with
indignation fury and fire.

transcendencia que pudo tener, en plena Edad Media, una rebelión intelectual e imaginativa contra poderes fácticos que en aquel momento eran la encarnación pura y dura de un funesto engaño, de una trágica impostura. La herejía del Libre Espíritu aparece, misteriosamente: el alma popular ha iniciado un largo proceso de rescate de la verdadera identidad que culminará con los románticos; Jean Paul Richter lo intuyó a través de un sueño blasfemo y profundamente religioso (en su obra **Discurso de Cristo muerto en lo alto del edificio del mundo: no hay dios**) afirmando implícitamente algo que más tarde será aceptado por el resto de poetas, y que Blake ya había intuído:

Los poetas son videntes y profetas, por su boca habla el espíritu. El poeta desaloja al sacerdote y la poesía se convierte en una revelación rival de la escritura religiosa (12).

Nos hallamos, por tanto, en los prolegómenos de un fenómeno altamente convulsivo moral y políticamente hablando que siglos más tarde cristalizará en la revuelta de los románticos ingleses y alemanes. La liberación en las gentes, en los adeptos y seguidores del Libre Espíritu, así como en sus ramificaciones históricas posteriores, del potencial erótico que yacía preso -in

chains of the mind lock'd up (Milton, 3: 6) <<encerrado entre cadenas de la mente>> tal y como Blake representa a Urizen; Fig.(15)- da paso de forma inexorable, en virtud de su carácter gratificante, a una liberación de las potencias intelectuales, imaginativas, creadoras que, en suma, implica de por sí una percepción del mundo que rebasa los estrechos límites impuestos por la razón dominante o Reasoning Power, y la consiguiente desaparición de este mundo artificial en la nada:

For the cherub with his flaming sword is hereby commanded to leave his guard at tree of life; and when he does, the whole creation will be consumed and appear infinite and holy, whereas it now appears finite & corrupt.

This will come to pass by an improvement
of sensual enjoyment.

(the Marriage, plate 14)

Podría decirse que, para Blake, este desbordamiento de las energías infernales procedentes del cuerpo reviste dimensiones apocalípticas, lo que no resulta extraño si encuadramos su pensamiento dentro de la corriente milenarista que venimos comentando.

No debemos pasar por alto que en su ontología las fuerzas de Eros se identifican con el ser (Amor es la razón del ser: ésta es la propuesta metafísica de los románticos) lo que de inmediato le lleva a proponer una mitologización dionisiaca de la realidad, (una exaltación de la Razón de Amor: del logos erótico o amor ordenador, frente al cual toda interferencia es mala y todo impulso de él procedente: impecable) lo que supone también la vuelta a un tiempo primordial. En él, dichas fuerzas se nos presentan como titanes, como gigantes que obraron las maravillas del mundo, puesto que fueron quienes le dieron vida, en un tiempo anterior a la Historia y que a su vez es negación del tiempo histórico (Blake lo llama: eternidad). Pero la Historia también es -en tanto que civilización- usurpación, sometimiento, encadenamiento cruel y artero de los gigantes eternos, los cuales no obstante, ahora parecen prestos a recobrar el aliento (poético) necesario para vencer aquellas resistencias (racionales) que fueron causa de su largo cautiverio:

The Giants who formed this world into its sensual existence and now seem to live in its chains, are in truth. the causes of its life & the sources of all activity, but the chains

are, the cunning of weak and tame minds which have power to resist energy. According to the proverb the weak in courage is strong in cunning.

(The Marriage, plate 16)

Apenas hay que señalar que el eterno conflicto entre la energía que procede de abajo y las llamadas <<potencias superiores>> del alma, las cuales oponen resistencia a los instintos y sirven de barrera a la imaginación, tiene su exacta réplica en la esfera política: la mentalidad conformista a la par que taimada de los poderosos frente al empuje arrollador de quienes se sitúan **on the devil's party** ("en el bando de los demonios").

La astuta Roma utilizó todos los dispositivos a su alcance con el fin de yugular -como en tantas otras ocasiones- la naciente herejía del Libre Espíritu. En 1320 la persecución obligó a que el movimiento tuviera que ocultarse, pasando a llevar una existencia subterránea en la que begardos y beguinas (las mujeres adeptas al Libre Espíritu) maniobraban secretamente entre conciliábulos inadvertidos, de una a otra comunidad:

De este modo -relata Cohn- y en este ambiente se conservó y desarrolló esta doctrina. El Milenio del Espíritu Libre se había convertido en un imperio invisible, conservado por relaciones emocionales -que ciertamente y a menudo eran eróticas- entre hombres y mujeres (13).

Pero la caja de Pandora había sido abierta por aquellos **Homines intelligentiae** que empezaron desafiando al sinodo de París, atribuyendo un valor sagrado, casi místico, a las potencias sexuales hasta llegar a ser equiparadas éstas, más adelante por sus descendientes, con <<las delicias del paraíso>>. Una y otra vez, desde los herejes suabos del siglo XIII hasta los **ranter** ingleses del XVII, los adeptos a la herejía insisten en que para los <<sutiles de espíritu>> los contactos sexuales no presentan ningún aspecto pecaminoso, siendo la señal de dicha sutileza, simplemente, la facilidad de darse a la promiscuidad sin temor ni remordimiento alguno. Como proclamaba el **ranter** Clarkson, <<hasta que no obres el llamado pecado, no estarás libre del poder del pecado>>. (14)

El camino de la autodeificación por medio de la doctrina del anarquismo místico (Libre Espíritu) cobró pujanza hasta límites insospechados. A principios del siglo XIV el movimiento había logrado propagarse hasta el corazón de Francia: desde las diócesis de Cambrai, Chalons y París, Marguerite Porete, una culta beguina de cuya obra y fatal destino ya hemos hablado, adoctrinaba a los <<begardos>> y a las gentes sencillas llevando una vida errante y de pobreza voluntaria, acompañada siempre por un <<begardo>> al que llamaba su <<ángel guardian>> (15). Ambos cayeron en manos de la Inquisición en París, pero durante los dieciocho meses de reclusión que siguieron, Marguerite se negó en rotundo a abjurar de su teología. Por suerte, sin embargo, su libro **Mirouer de simples ames** no llegó a ser destruido totalmente por la barbarie eclesiástica y pudo ser introducido en Inglaterra gracias a un miembro del séquito de Felipa de Hainaut cuando ésta cruzó el canal como prometida de Eduardo III en 1327 -lo que pudo servir como punto de partida para la propagación del movimiento en las islas británicas y su ulterior influencia y cristalización (S.XVII) en el ranterismo y otras sectas radicales (Diggers, Levellers, Seekers, Muggletonians... etc.) (16).

Pese al constante acoso sufrido gracias a la furia inquisitorial, el Espíritu libre perduró en Colonia y en el Rhin durante el siglo XIV, y durante el siglo XV logró sobrevivir en Baviera. De este modo, el movimiento se iba extendiendo siempre hacia el este, lo que todavía continúa siendo un enigma para los historiadores. Parece que el Espíritu Libre logró cuajar en el Norte de Alemania a finales del S. XIV y que también hacia esta fecha había echado profundas raíces en Holanda, Brabante y el valle del Rhin. También Bruselas fue un centro importante de la herejía, gracias al ejemplo y esfuerzo de una santa mujer conocida como Bloemardine, hija de un rico comerciante. Sus enseñanzas se acercaban en lo esencial a las de los amaurianos y, a su muerte, sus propios discípulos las convirtieron en una manifestación más del Libre Espíritu. La lucha contra su doctrina inspiró los primeros escritos de Ruusbroec (1535-40), y en especial su mejor obra, **El matrimonio espiritual** (17). Otro tanto había hecho en un periodo anterior (1395-1425) Charlier de Gerson, Canciller de la Universidad de París y ardiente simpatizante del misticismo ortodoxo. La relevancia de sus escritos en torno a cuestiones espirituales queda reflejada en la influencia que ejerció un siglo más tarde sobre algunos autores españoles, tales como Francisco de Osuna o Teresa

de Jesús. Pero al igual que Ruusbroec, dedicó buena parte de sus esfuerzos a combatir la doctrina de los llamados Turlupins (sobrenombre despectivo que recibían los hermanos del Libre Espíritu), begardos y beguinas, condenando su <<falso misticismo>> y poniendo de relieve sus errores doctrinales. Resulta lógico hasta cierto punto que las tesis amaurianas fueran rechazadas por aquellos espirituales y místicos que ejercitaban su devoción bajo la protección de Roma, puede que en parte con ánimo de quedar libres de toda sospecha de herejía frente a ésta, aunque también hay que considerar las profundas divergencias existentes entre ambos movimientos, las cuales pueden equipararse con todo rigor a las que el propio Blake presenta respecto del misticismo en general, aquí ya examinadas.

En su versión más escueta, es decir, aquella que parte de la obra de Margarite Porete (<<Espejo de las almas sencillas>>), la doctrina del Libre Espíritu ofrece un claro transfondo neoplatónico en donde la influencia de Plotino se hace más que evidente. Sin embargo su fidelidad no es en modo alguno completa: es cierto que coinciden doctrinalmente en sus tramos iniciales pero llegado cierto punto de su desarrollo las tesis de Porete se desvían de su precursor, como en un

clinamen, hasta el extremo de llegar a contradecir un tanto escandalosamente la fuente original: el resultado es una suerte de milenarismo y primitivismo adamita que echa por tierra un gran número de baluartes morales que servían de común asidero tanto a católicos como a protestantes, lo que explica el que la doctrina del Libre Espíritu resultase igual de odiosa y dañina para ambas facciones y recibiera, por tal razón, una fuerte oposición en ambos sentidos. La exaltación del cuerpo y de sus energías gratificantes asociadas a una libertad creadora, ya lo dijimos, se conjugan con el sueño de una sociedad igualitaria (milenarismo) desprovista de cualquier yugo o barrera que pueda entorpecer o constreñir la realización de los deseos. Se trata, por tanto, de un anticipo de los ideales románticos, un tanto tosco si se quiere, pero que apunta ya indefectiblemente hacia un rescate del tiempo de los orígenes, de una edad dorada, anterior a la caída, anterior a la Historia; Blake lo expresó de este modo:

The Nature of my Work is Visionary or
Imaginative it is an Endeavour to Restore <What the
Ancient call'd> the Golden Age

(A Vision of the Last Judgment)

Según Marguerite Porrete, el alma progresa a través de siete estados. Los tres primeros conforman una etapa de purgación, haciéndose ostensible una gran semejanza con las místicas tinieblas del Pseudo-Dionisio (pensemos en la tenebrosidad impenetrable que priva al neófito de todo contacto con la divinidad en *The Cloud of Unknowing*, o en la <<noche oscura>> juancruciana), en donde el alma se despoja de sus fantasías egocéntricas, las cuales, al tiempo que la constituyen individualmente aportándole una identidad son también su propia muerte, en tanto que mediante ellas queda presa en la idea personal o privada: en el reflejo de sí misma. Resulta interesante que el tema de la aniquilación del <<yo>> que, efectivamente, sirve de base al misticismo ortodoxo dada su afiliación con el gnosticismo neoplatónico, se prolongara también en el Libre Espíritu y en muchas doctrinas posteriores afines a éste, de modo que no cause ya tanta sorpresa comprobar (pese a que puedan darse, de hecho, marcadas diferencias en la manera de llevarlas a la práctica) que el mismo Blake hiciera girar en torno a esta cuestión el argumento de uno de sus poemas proféticos: **Milton**.

Pero debido a que mística y mesianismo se excluyen mutuamente (19), tanto la ascética como el

trabajo quedan abolidos en el sistema de Porete por ser intentos de modificación de la realidad en sentido positivo y negativo. Para el adepto del Libre Espiritu, lo mismo que para el quietista del siglo XVI, el único ejercicio es el amor. La medida de la libertad es el amor, y la libertad, como virtud, es la liberación del deseo. Pero la libertad del verdadero cristiano, aquella que parte de la enseñanza evangélica y que en el s.XVI los reformadores ven en peligro por causa de la Iglesia imperial, es una libertad interior, una libertad del alma (20) que no intenta traspasar las fronteras de lo orgánico (en Blake: el reino de Urizen) para de este modo no quedar sujeta a la tiranía de ningún sistema ni ser utilizada como justificación de algo concreto; sólo es libre la libertad, por ser ella razón de amor, logos ordenador, y como tal, totalmente arbitraria.

Nos hallamos ante una dialéctica que alcanzará gran esplendor en el siglo XVI a través de iluminismo castellano, y de la que también puede hallarse un rastro en los anabaptistas alemanes, los bohemistas, hasta llegar a Blake y los románticos. La aspiración básica es la de alcanzar una espontaneidad absoluta, de modo que la voluntad trascendental o logos ordenador opere en el individuo dejando en suspenso cualquier

manifestación de las ideas particulares que pudieran entorpecer el proceso. Esto, llevado al terreno del arte, sería el ideal estético de Blake: mediante **The annihilation of the selfhood** (o conciencia de haber perdido la propia identidad), el genio poético puede ya obrar sin trabas en cada hombre, liberando su potencial creador y logrando el milagro de que su deseo particular coincida con el deseo universal o, si se quiere, que su razón privada sea reemplazada por la razón común. De aquí que en Milton, Blake exija de su maestro la aniquilación de todo lo personal que pueda haber en él, enfrentándole a las llamas del deseo, al fuego intelectual o imaginativo que no cesa de arder en los hornos de Los: el poeta-herrero.

El dramático episodio en el que el poeta se enfrenta a la Muerte Eterna como única vía posible de redención imaginativa, se resume en el diálogo que éste mantiene con **Oloion** (una virgen de doce años), su sextuple emanación (la libertad perdida), y a la cual desea rescatar del abismo:

Before Oloion Milton stood & perciev'd the
Eternal Form

Of that mild Vision; wondrous were their
acts by me unknown
Except remotely; and I heard Ololon say to
Milton
(Milton, 40: 62-64)

En el sistema de Blake, la **emanación** es un ente femenino que simboliza la facultad visionaria residente en cada hombre, sus <<percepciones espirituales>>, la contraparte femenina del ser humano bisexual (en clara oposición al espectro, el cual representa la percepción urizénica o materialista del mundo), de modo que su rescate implica la reintegración del individuo al estado de Edén, en el que la separación -y por tanto la guerra- entre los sexos desaparece para dar paso a la conjunción de ambas voluntades (masculina y femenina), condición indispensable para que pueda alcanzarse el sueño milenarista de una **Brotherhood of Man** (una hermandad universal): <<In Eternity Woman is the Emanation of Man; she has No Will of her own. There is no such thing in Eternity as a Female Will>> (A Vision of the Last Judgment).

Aunque el término <<emanación>> muestra claras resonancias cabalísticas y neoplatónicas, puede no obstante considerarse privativo de Blake (21). En la emanación se condensan y amalgaman los sueños y aspiraciones más profundos del hombre. En cierto modo es la expresión de su intimidad, de sus anhelos más queridos, de un modo muy parecido a como Dante percibe a Beatriz, o el amor caballeresco entroniza a la dama de sus ideales; y es evidente que ambas tradiciones se funden en esta noción de Blake.

Cuando la percepción lírica de la realidad es substituída por la idea privada que detenta el Espectro, el individuo sufre una división interna, queda escindido en dos mitades (macho y hembra), lo que conforma un paso en su caída: en el Génesis esta tragedia viene representada por el episodio en que Eva nace de la costilla de Adán.

Pero en el caso de Milton, la emanación - **Ololon** - aparece como séxtuple, lo que concuerda con el hecho biográfico de que tuvo tres esposas y tres hijas. A juicio de Blake, la razón por la que <<Milton is unhappy though in heaven>> y ha de descender a la tierra en busca de su emanación, estriba en el fracaso manifiesto en sus

relaciones con el sexo opuesto, o también en su actitud recelosa, e incluso mendaz, mostrada con las mujeres, que le lleva a parapetarse tras una cierta misoginia producto evidente de las falsas cogitaciones del Espectro y del miedo esencial a la libertad sexual (tal y como evidencian los errores <<moralistas>> que, según Blake, ensombrecen su mejor obra: **Paradise Lost**). Así, tenemos que su primer tratado en favor del divorcio (**The Doctrine and Discipline of Divorce, 1643**), pese al mérito indudable de su audacia y su penetración intelectual, se nos muestra ya como fruto de sus malogradas relaciones con su primera esposa, Mary Powell, que decidió abandonarle al poco de contraer nupcias, tras una tormentosa luna de miel. Milton hizo girar su tratado en torno a una noción que en aquel momento resultaba poco menos que blasfema por novedosa: la **incompatibilidad mental**- aunque también es cierto que se tomó estas libertades amparado en una tradición de tanta consistencia como pueda serlo la tradición liberal del humanismo cristiano que emana de Erasmo (22). En cualquier caso, la propuesta de Milton resultaba original por cuanto relegaba a un segundo plano la cuestión del adulterio, hasta entonces argumento sin rival en estas lides.

Mary Powell murió unos años después de su separación (1652) y Milton contrajo nupcias, en noviembre de 1656, con Katherine Woodcock, a la que parece ser que amó por lo menos hasta el extremo de llegar a dedicarle un hermoso soneto:

Methought I saw my late espoused saint
Brought to me like Alcestis from the
grave.... (23)

Catherine murió, pocos meses después de haberle dado un hijo, que a su vez también murió a las seis semanas. El lamento poético de Milton, lleno de reverencia y ternura, dio vida a uno de sus mejores sonetos. Sin embargo ciertos intelectuales, como Dr. Johnson y otros, no podían obviar tan fácilmente el hecho de que el autor de tan conmovedoras rimas era un hombre en quien habían detectado "something like a Turkish contempt of females" (24).

Su tercer matrimonio (1663) parece que vino motivado por la acuciante necesidad de cuidados y ayudas de toda clase a que se veía condenado por culpa de la ceguera y su debilitada salud. La verdad es que la joven Elizabeth Minshull, sobrina de un amigo, vino a

sanear el maltrecho presupuesto del poeta, sobrecargado por los continuos pagos a lectores y amanuenses, al tiempo que aportaba ese sostén regular y diario que la solicitud de familiares, amigos y visitantes, en su incesante desfile por la morada del ya célebre <<scholar>>, no podía concretar. Lo cual daría pie para que en sus últimos años se concentrase lo mejor de su producción poética: **Paradise Lost** se concluyó en 1665 y fue publicado en 1667; sus **Poems** fueron reeditados en 1673; y **Paradise Regained** y **Samson Agonistes** vieron la luz pública juntos hacia 1670.

Todo ello nos conduce a la constatación de que su tercera mujer no pasó de ser una sumisa y eficaz ama de casa que tendría su justo reflejo en la **Eve** de **Paradise Lost**: una <<b Buena esposa>> que se limita a asentir cuando habla su marido.

Finalmente, de todos es conocido las fricciones y desavenencias que presidieron las relaciones entre Milton y sus tres hijas. En su intento, a lo que parece, frustrado, de hacer de ellas unas perfectas <<scholars>> dignas de tal padre, Milton se vio forzado finalmente a claudicar, enviándolas fuera de casa, y no sin merma para su bolsillo, a que se iniciaran en el arte

del bordado bajo el amparo de alguna respetable institución.

De modo que estas seis mujeres constituyen un agregado que en la simbología de Blake recibe el nombre de **Oloion**: la emanación de Milton. Es evidente que su intención no es sólo interpretar el carácter urizénico mostrado por el gran poeta, sino también incidir en los problemas que el propio Blake tuvo que afrontar en su vida matrimonial. Para Blake, la guerra entre los sexos se resume en la disputa de ambos por conseguir el dominio sobre su contrario. Como todo conflicto, su base es un error generado por el <<Rational Power>>, por el logos dominador que opone su fuerza, opaca y resistente, así como su voracidad y ansias de cruel dominación, contra toda manifestación de la razón de amor. El resultado es una cultura de la guerra en la que la mujer detenta el poder sobre el sexo, escamotea al hombre los placeres de Eros y se los hace pagar a cambio de lanzarle a la guerra, alimentando así su soberbia combativa y conquistadora, su instinto violento y su sed de destrucción, atributos todos ellos que se fijan en el paradigma de la masculinidad y que, en suma, otorgan plena existencia al Espectro, a la vez que convierten a la mujer en una víctima de su propia tiranía:

Such are the Femenine & Masculine when
separated from Man
They call the Rocks Parents of Men, &
adore the frowning Chaos
Dancing around in howling pain clothed in
the bloody Veil.
Hiding Albions Sons within the Veil,
closing Jerusalems
Sons without; to feed with their Souls the
Specters of Albion
Ashamed to give Love openly to the piteous
& merciful Man
Counting him an imbecile mockery: but the
Warrior
They adore: and his revenge cherish with
the blood of the Innocent
(Jerusalem, 67: 14-21)

Blake se anticipó a Freud al concebir la guerra como un producto de la represión de los instintos de la libido, es decir, como un gasto catastrófico de energía excedente provocado por las exigencias irracionales de la Religión: <<Religion hid in war>>, y que, por contra, encarcela a la mujer dentro de los estrechos márgenes de la castidad:

When the Druids demanded Chastity from
Woman & all was lost.
How can the Female be Chaste O thou stupid
Druid Cried Los
(Jerusalem, 63: 25-26)

Pero esta nefasta retención de las energías del Eros que al final provoca la guerra es el resultado de un complot urdido por las Hijas de Albión y, más en concreto, por Gwendolen y Cambel, la primera y la segunda de entre todas ellas. Blake toma estos nombres de la **Historia Britonum** de Geoffrey of Monmouth (II, ii-v), en la que **Guendoloena** es la hija de Corineo, amigo de Brutus, y contrae nupcias con Locrin, primogénito de éste. Es una historia trágica, de celos y venganzas, que culmina con el levantamiento en armas de la propia Guendoloena humillando y derrotando a su marido, Locrin, que perece en la batalla; Guendoloena se apodera del trono y tras ello manda ahogar en las aguas del río a sus dos rivales, Estrildis y Sabre, rebautizándolo como "Sabren" (the Severn) para perpetuar la infamia. (25)

Blake no se referirá a esta historia pero utiliza el nombre de <<Gwendolen>> como símbolo del <<Female Will>> rampante. Como emanación de Hyle (hijo de

These awful forms in our soft bands:
distracted with trembling

PLATE 81

I have mockd those who refused cruelty & I
have admired The cruel
Warrior. I have refused to give love to
Merlin the piteous.
He brings to me the images of his Love & I
reject in chastity
And turn them out into the streets for
Harlots to be food
To the stern Warrior. I am become perfect
in beauty over my Warrior
For men are caught by Love: Woman is
caught by Pride
That Love may only be obtained in the
passages of Death.

(Jerusalem, 80:81-85; 81:1-7)

El amor o la destrucción: el amor o los
pasadizos hacia la muerte. El estado de guerra es un
estado de negación y muerte. Es la filosofía dualista en
su faceta más cruda y, por desgracia, las más de las
veces, inevitable. La guerra es negación porque, en

primer lugar, no respeta la vida, y luego, no deja de ser una parodia equivocada respecto de como funcionan las cosas en realidad: de su lógica interna. Aplicado a la guerra de los sexos, el maniqueísmo se nos revela como su fuente original: un completo desajuste entre las leyes universales (siempre por descubrir) y aquellas del individuo, gestadas en la impotencia y el delirio de aspirar a una razón privada que justifique, precisamente, aquello que no se sostiene por sí mismo: la condena del otro.

Esta falsedad intrínseca a toda manifestación del pensamiento dualista parece hallar refugio en el gesto de Gwendolene, la cual, según se aprecia en el dibujo de la lámina (fig.16) esconde su mano izquierda, cerrada, mientras que con la derecha señala un mensaje escrito en forma inversa y que parece estar dirigido al resto de sus hermanas:

In Heaven the only Art of Living
Is Forgetting & Forgiving
But if you on Earth Forgive
You shall not find where to live

(Jerusalem, 81)

Gwendolene aparece de pie, dando la espalda al lector y cruzando las piernas. Aunque desnuda, igual que el resto de sus hermanas (las Hijas de Albión), va ataviada con un moño que hace que la asociemos a Psique. Del mismo modo que Cabel, por su actitud pudibunda, representa a una Venus. La mentira de Gwendolene se concentra en los dos últimos versos del cuarteto que acabamos de leer: intenta convencer a sus hermanas de que las leyes que rigen en Edén, en donde vivir equivale a olvidar y perdonar, no son válidas en esta tierra. Esto supone una nueva caída en la ficción dualista (<<cloven fiction>>), ya que niega la **Unidad de la Verdad** y conduce al error gnóstico de concebir dos divinidades antagónicas, como ya vimos en otro capítulo. Además, también es fuente de esas dudas y escepticismos que acaban conformando la ciencia positivista (Bacon, Newton, Locke), la cual, partiendo del error de que pueda darse una oposición o antagonismo entre la voluntad del Todo y la voluntad de las partes se recrea, finalmente, en una filosofía, en un sistema codificado que pretende ignorar la importancia de los particulares (única vía posible de conocimiento de la realidad o lógica interna -Logos- que rige las cosas todas) y acaba perdiéndose en vagas e inútiles generalizaciones que, como ya vimos, para Blake no son más que <<the plea of the scoundrel>>, es decir,

algo así como la coartada de la que se vale el tirano para instaurar su mentira. Como explica W. H. Auden:

Probablemente, el diagnóstico de Blake y los marxistas sea correcto: el dualismo consiste en pensar la creación en términos de experiencia en la política humana. [Según Blake:] <<El rey Jacobo fue el **Primum Mobile** de Bacon... Un tirano es la peor desgracia y la causa de todas las demás>>. (26)

De aquí que las doce Hijas de Albión, con Gwendolene y Cambel a la cabeza, se constituyan en la muestra viviente de un <<Female Will>> que en términos políticos tendría cumplida realización satánica en toda actitud <<reaccionaria>> la cual, en esencia, no es más que vacío, ausencia de acción (y por tanto de pensamiento): simple pasividad. Sólo que esta inacción se fundamenta, principalmente, en el miedo a la libertad, y se traduce siempre en una condena de toda gratificación de la libido (<<sensual enjoyment>>) que pudiera llevar al descubrimiento de la Buena Vida, lo que políticamente tendría consecuencias impredecibles. Así que la conjura de las Hijas de Albión encaminada a ejercer dominio sobre el varón (representado por Hyle, el hombre natural o la

imaginación frustrada: el político reaccionario, en suma) tendrá como resultado la aparición de aquellas filosofías (dualistas) que someten al hombre a los estrechos límites de la razón y la naturaleza, privándole de su potencial imaginativo: la ciencia positivista y el deísmo. Según nos dice Northrop Frye:

As the Jesus cycle of history nears its close in Part IV [of **Jerusalem**], all the powers of darkness endeavour to make sure that the next rebirth (here Hyle, or "nature" as it is in Blake's time, replaces the less specific symbol of Orc) will take place in a bondage to the female will so complete that the new imagination will never be able to get the most fleeting glimpse of reality, but will emerge as a perfect Deist, completely confined to nature and reason. (27)

Para salir de este círculo infernal producto de la guerra de los sexos (ese mundo siniestro y perturbador que se alimenta de su propia mentira y se gratifica en el parco consuelo de una Moral restrictiva y abstracta), tanto el varón como la mujer deben renunciar a la ambición dominadora de su "yo" respectivo,

transformando la percepción de la propia identidad de tal manera que el yo deje de ser un campo de batalla en donde (debido a la percepción o ilusión dualista) los contrarios se despedazan mutuamente sin ningún resultado -excepto el de la propia infelicidad- y se convierta por contra en una suerte de ámbito o encrucijada en donde las cosas suceden sin interferencias de la voluntad personal (<<Rational Power>>), como si diéramos, mansamente, dejando que el Logos ordenador -o razón de amor- obre como tenga que obrar, es decir, según su propia lógica -que por ser de todos no es de nadie: esta es la forma en que se consigue la liberación del deseo, el punto del infinito en donde los anhelos individuales se unen y se funden con el deseo universal.

La renuncia a toda manifestación del egoísmo personal, necesaria por cuanto comporta la liberación del individuo respecto de sus fantasías urizénicas, se realiza de manera diferente en cada sexo. La razón es sencilla, pues si la fuente de error era la misma en ambos casos, no sucede igual con la materialización del mismo, que da paso a diferentes aberraciones, como ya hemos visto.

Gwendolene deja ver claro en los versos citados que el problema de la parte femenina, o emanación, ha sido dejarse arrastrar por su orgullo. Esto ha provocado una inflación del ego que en su ansia dominadora la ha llevado a ejercer un férreo control sobre el varón hasta el punto de mostrarse celosa respecto de cualquier libre manifestación de los deseos de éste, negando a su vez todos sus goces: el resultado es que acaba privándole de toda libertad, le aparta del resto de las mujeres, y se inventa una teoría de la culpa y del pecado -centrada en la noción de castidad- que da al traste con cualquier satisfacción de la libido. El error se consume cuando inconscientemente, no dándose cuenta de que ella misma es la fuente de donde emanan los deseos del varón, llega hasta el absurdo de sentir celos de la actividad laboral de éste, considerando que le roba parte de la atención destinada a ella.

Blake realiza, de este modo, un patético análisis de las turbulencias y problemas implícitos en las relaciones de pareja, tomando como punto de referencia, desde luego, su propia vida matrimonial. Y así pueden interpretarse estos versos en que <<la voz divina>>, al entonar los cánticos de Beulah, se lamenta de que su emanación haya ido poco a poco yugulando, con

sus celos y su tiranía, toda posible felicidad. El pasaje se basa en Isaías 62 y expresa la frustración del Dios-Hombre ante la actividad posesiva y celosa del <<Female Will>>, a la que con toda intención llama <<Virgin Babylon>>:

And the divine voice was heard in the
Songs of Beulah Saying
When I first Married you, I gave you all my
whole Soul
I thought that you would love my loves &
joy in my delights
Seeking for pleasures O Daughter of
Babylon
then thou was lovely, mild & gentle. now
thou are terrible
in jealousy & unlovely in my sight,
because thou hast cruelly
Cut off my loves in fury till I have no
love left for thee
thy love depends on him thou lovest & on
his dear loves
Depend thy pleasures which thou has cut
off by jealousy

Therefore I shew my Jealousy & set before
you Death.
Behold Milton descended to Redeem the
Female Shade
From Death Eternal: such your lot, to be
continually Redeem'd
By Death & misery of those you love & by
Annihilation
When the sixfold female percieves that
Milton annihilates
Himself: that seeing all his loves by her
cut off: he leaves
Her also: intirely abstracting himself
from Female loves
She shall relent in fear of death: she
shall begin to give
Her maidens to her husband: delighting
with his delight
And then & then alone begins the happy
Female joy
As it is done in Beulah, & thou O Virgin
Babylon Mother of Whoredoms
Shalt bring Jerusalem in thine arms in the
night watches; and

No longer turning her a wandering Harlot

in the atreets

Shalt give her into the arms of God your

Lord & Husband.

Such are the Songs of Beulah in the

Lamentations of Ololon

(Milton, 33: 1-24)

Para salvar la brecha que les separa, hombre y mujer han de romper cada cual por su parte la idea de sí mismos, que también es la idea general sustentada por la moral vigente. Del lado femenino, ello implica una renuncia a la sed de dominio, lo que lleva a la supresión de toda manifestación del propio egoísmo. Blake extrema este sentido de la libertad sexual hasta las mismas fuentes bíblicas y otorga un rango de ejemplaridad a las esposas de los viejos patriarcas, capaces de sentirse complacidas en el gozo de sus maridos, a quienes entregaban sus propias doncellas.

Por su parte, el varón, no tiene otra manera de romper la imagen de sí mismo más que aniquilando el <<Selfhood>>, que también es el Espectro forjador de una moral contraria al placer y que acusa a su emanación de ser el origen de todo pecado. Para el

hombre ensimismado en su propia idea de masculinidad, la mujer queda reducida a cosa, a objeto que debe ser encerrado bajo siete candados, consciente de que la libertad de ésta supone una terrible sacudida contra los mismos cimientos que dan base a su ser urizénico o estado anímico de autoabsorción (solipismo).

En el diálogo que enfrenta a Milton y Ololon, Blake nos ofrece una muestra de cuál ha de ser el camino de reconciliación entre el creador y su criatura, entre el hombre y aquello que merece la pena de ser amado. Al mismo tiempo, da cuenta de las implicaciones políticas, del alcance ideológico, que pudieran tener unas relaciones entre los sexos basadas en la primacía del amor y la hermandad. Ololon rechaza la religión natural, la cual desenmascara como producto del <<Female Will>>, nombrando uno por uno a quienes considera los máximos responsables de esta filosofía fruto del error, y censurándola seguidamente como una <<impossible absurdity>> (un absurdo imposible):

I see thee strive upon the Brooks of
Arnon, there a dread
And awful Man I see, oercovered with the
mantle of years.

enfrentarse a la muerte eterna (lo que comúnmente se toma como vida) y rescatar a su emanación. Esto equivale a una reparación de sus viejos errores, primeramente en el orden de las ideas (los excesos de su actitud moralista, consecuencia de su severo racionalismo) y luego en sus relaciones -poco satisfactorias, como ya vimos- con el sexo opuesto. Por tal razón, Milton conmina a Ololon para que con toda reverencia atienda al discurso del Genio Poético, que es el suyo propio como poeta inspirado, discurso que se verifica como una grave denuncia de los perjuicios y catástrofes que para la vida de los hombres supone la aceptación de una filosofía que da pie a la guerra, erige a la <<cruel>> naturaleza nada menos que en maestra de la imaginación y, finalmente, niega la fe y la inspiración para en su lugar idolatrar la idea de un orden impuesto desde arriba, desde las gélidas alturas de la racionalidad, y que a la par instituye una igualdad entre los hombres abstracta y mentirosa, basada en la uniformidad: la mediocridad impuesta por la **ratio**, o promedio (en la filosofía de Locke), como visión estandarizada de la realidad. Y, como acabamos de comprobar en el pasaje anterior, Blake no deja pasar por alto el hecho revelador de que sean esos filósofos que desprecian las viejas formas religiosas (los filósofos

racionalistas) quienes, precisamente aparecen como
fautores de la nueva religión: el deísmo.

Para Harold Bloom (28), la terrible solemnidad de esta declaración suprema (y que preside el pasaje en el que Milton responde a Ololon), es independiente incluso de las complejidades de Blake:

I come in Self-annihilation & the
grandeur of Inspiration
To cast off Rational Demonstration by Faith
in the Saviour
To cast off the rotten rags of Memory by
Inspiration
To cast off, Bacon, Locke & Newton from
Albions covering
To take off his filthy garments, & cloth
him with Imagination
To cast aside from Poetry, all that is not
Inspiration
That it no longer shall dare to mock with
the aspersion of Madness
Cast on the Inspired, by the tame high
finisher of paltry Blots.

Indefinite, or paltry Rhymes, or paltry
Harmonies.

Who creeps into the State Government like a
catterpillar to destroy
To cast off the idiot Questioner who is
always questioning
But never capable of answering; who sits
with a sly grin
Silent plotting when to question, like a
thief in a cave
Who publishes doubt & call it knowledge;
whose Science is Despair
Whose pretence to knowledge is Envy, whose
whole Science is
To destroy the wisdom of ages to gratify
ravenous Envy;
That rages round him like a Wolf day &
night without rest
He smiles with condescension; he talks of
Benevolence & Virtue
And those who act with Benevolence &
Virtue, they murder time on time
These are the destroyers of Jerusalem,
these are the murderers

Of Jesus, who deny the Faith & mock at
Eternal Life:
Who pretend to Poetry that they may
destroy Imagination;
By imitation of Natures Images drawn from
Remembrance
(Milton, 41: 2-24)

Esta declaración de principios por parte del poeta, tan abrumadora, se nos revela como el resultado de una serie de vicisitudes, nada halagüeñas, que hubo de soportar durante la última etapa de su estancia en Felpham.

Es probable que la mayor parte del poema **Milton** fuera escrito en esa pequeña localidad, cuando aún se hallaba sometido a las presiones de Hayley y como producto no sólo de su enconado enfrentamiento con éste sino también, en buena medida, del efecto que la cercanía del océano y las delicias del lugar pudieron tener sobre una mente visionaria y proclive a no dejar escapar cuanto le rodeaba en provecho de su labor artística. El resultado es una obra repleta de hallazgos líricos, en donde van tomando cuerpo sus más encendidas y detalladas intuiciones en lo que se refiere a toda clase de

minucias, tanto de orden estético como ético, capaces de componer y dar sentido a la compleja maquinaria simbólica que sustenta sus producciones.

Aunque no se publicó ninguna copia del poema hasta 1808, por la fecha que aparece inscrita en la portada se presume que Blake inició el proceso de grabado en 1804, lo que lleva a pensar que a su regreso a Londres (1803) completase el texto con algunos añadidos de última hora. Además, disponemos de una carta dirigida a su protector Butts, fechada el 25 de Abril de 1803, en la que con su habitual entusiasmo, Blake pormenoriza en torno a la génesis del poema y lo describe con una retórica que causa asombro pero que al mismo tiempo marca el inicio de su teoría del arte, la cual poco a poco irá desarrollando tanto a través de su correspondencia como en sus versos, al modo fragmentado y un tanto impulsivo que define su estilo, según acabamos de comprobar. Thomas Butts, por otro lado, hombre culto y acaudalado, desde muy temprano se mantuvo fiel a la obra de Blake y la constante adquisición de sus pinturas supuso no poco alivio para la precaria situación económica del artista. Ello explica, quizás, el tono íntimo y la confianza mostrada por Blake en las numerosas cartas que le dirigió a lo largo de su vida:

But none can know the Spiritual Acts of my
three years' Slumber on the banks of the Ocean,
unless he has seen them in the Spirit, or
unless he should read My long Poem descriptive
of those Acts;... I have written this poem from
immediate Dictation... without premeditation &
even against my Will...

Tales aseveraciones se aproximan a ese
sentido del automatismo poético (precursor, sin duda, de
aquel otro que los surrealistas reivindicaban no hace
mucho), según el cual el artista ha de ser capaz de
dejarse arrastrar por su genio o inspiración, al tiempo
que logra zafarse de cualquier interferencia procedente
del yo -el alma o <<selfhood>>- y de sus llamadas
<<potencias superiores>>: memoria (noética),
entendimiento (privado) y voluntad (personal). Como hemos
visto, tal actitud se concreta en la respuesta que Milton
formula ante Ololon, dando base a un logro espiritual que
finalmente se traduce en la derrota de ese <<spectrous
Fiend>> (o demonio espectral) que se erigía en el <<enemy
of conjugal love>> y que como tal generaba la guerra de
los sexos al tiempo que nublaba la visión del artista.
Para Blake, el rescate de la emanación implica la
recuperación de la inspiración, como si ambas cosas no

fueran más que las dos caras de la misma moneda. Y por tal razón en *A Vision of the Last Judgment*, el poeta se vale de cierta sentencia para recordarnos que en la <<eternidad>> el amor es sobre todo amistad, incluso hermandad (de modo que desafiando al viejo tabú del incesto -que según Freud sirve de soporte a la civilización- los amantes se comporten como hermanos para que así los hermanos puedan ser amantes), dando lugar a que la disputa entre los sexos deje ya de hacer sentir sobre el género humano sus nefastas consecuencias.

Also on the right hand of Noah a Female
descends to meet her Lover or Husband,
representative of that Love, call'd Friendship,
which Looks for no other heaven than their
Beloved & in a Glass of Eternal Diamond. (28)

En otra carta dirigida a Butts, esta vez del 6 de Julio del mismo año, Blake reanuda el discurso sobre los pormenores de su Gran Poema, poniendo un mayor énfasis, si cabe, en su carácter <<involuntario>> o, si se quiere, <<impersonal>>, al tiempo que especifica claramente a qué partes del entendimiento va dirigido y a cuáles no:

I may praise it, since I dare not pretend
to be any other than the Secretary; the Authors
are in Eternity. I consider it as the Grandest
Poem that this World Contains. Allegory
addresse'd to the Intellectual powers, while it
is altogether hidden from the Corporeal
Understanding, is My Definition of the Most
Sublime Poetry... (29)

Esta afirmación halla su justo complemento en los versos, ya citados, en los que Milton admonizaba a Oloion; en aquella declaración de principios (éticos y estéticos) que se fundamentaba en el rechazo a toda demostración racionalista, a todo discurso positivista (hijo de la memoria y nunca de la inspiración) que niega, según Blake, la fe en el Salvador y extiende, por contra, la fría red de la Religión por todas las tierras de Albión, degradando su arte y en consecuencia la vida de las gentes; propagando la duda bajo forma de ciencia, y reduciendo a los hombres y a las cosas a no ser más que una forma de dinero (a verse sujetos -estos últimos- a las leyes del mercado, que operan a sus espaldas como fuerzas económicas ciegas). Por otra parte, el <<idiota preguntón>> que acecha al hombre de fe, al peregrino de la libertad, mientras afila su daga agazapado entre las

rocas como una alimaña, había tenido ya su representación pictórica en la lámina 1-Preludio del poema *Europe, A Prophecy* (1794) (fig.28). En aquella ocasión, no obstante, la imagen hacía referencia a circunstancias políticas concretas. Según Erdman (30) el peregrino va equipado como el descrito por Bunyan en su obra pero, además, se le puede identificar fácilmente con George Washington, a juzgar por el tipo de vestidura y los colores de la misma (ante amarillo y azul, cual era costumbre en los Foxit Whigs de la década de 1790). Se trata, por tanto, de una especie de caricatura política, ya que el otro personaje, el malvado que se cubre tras las rocas, no es otro que Edmund Burke (el perfil no ofrece dudas), quien amparándose en el Parlamento (como en la caverna del dibujo) <<flourished a dagger in a Jacobin-baiting speech in December 1792>> (31). Lo que coincide a las mil maravillas con la descripción poética del poema (*Milton*), en donde se afirma que este idiota-preguntón siempre urde en silencio su asalto, como un ladrón oculto en una cueva, decidido a destruir una sabiduría de siglos, preso de envidia y aullando como un lobo día y noche.

Pero si de un lado este idiota representa a políticos retrógrados y gobernantes despóticos, de otro

es un retrato fiel del espectro que cada cual lleva dentro de sí: ese monstruo devorador que se cierne sobre el lecho mortuario de Jerusalem -la emanación de Albión- desplegando sus alas opacas y siniestras (fig.18). En Blake, ya lo hemos visto, el Espectro es la negación existente en cada cual, el acusador, el tirano creador de una filosofía dualista que rehusa aceptar a los opuestos que dan base a la realidad en calidad de complementarios; y que, incapaz de percibir dicha realidad en su totalidad, en su contradicción, opta por apoltronarse en un dualismo o hermafroditismo (a male-female) que se encubre bajo la rigidez de la ley moral, antes que aceptar el hecho de que para acceder al mundo de <<experiencia>> hay que someterse previamente a las reglas del juego (como si dijéramos, la ley divina) y aprender a vivir en la contradicción.

Esta es la principal característica del hombre de fe: su compromiso con una ley divina que parte de su interior, de los infiernos de la energía, como un sentimiento o una sensación a penas discernible en un principio, pero que poco a poco toma cuerpo -en sentido literal: se somatiza- hasta demandar una fórmula verbal que la actualice y la articule como cuerpo, la convierta en acto (<<A thought is an act>>). Como ya se ha dicho,

se trata de un proceso inacabable de prueba-error (puesto que la realidad es infinita), en sí mismo un método científico, no dogmático: es el método Científico de la Fe y el Escepticismo (32), el del Jesús evangélico, el cual constituye la primera aplicación del enfoque científico a la conducta humana- razonando desde lo particular a lo universal:

Sólo que la Iglesia -nos dice Auden- retrocedió con demasiada rapidez hacia el método griego, consistente en comenzar con los universales y hacer encajar en ellos por la fuerza los particulares... (33)

Tal es sin duda la traición -tantas veces denunciada por Blake- de la cristiandad a la enseñanza evangélica: una inversión del método. De suerte que los pequeños detalles, lo diminuto y concreto que conforma la realidad, se pierde en la niebla de las grandes abstracciones creadas por el mundo de la *doxa* (Urizen o la opinión), lo cual conduce a substituir, finalmente, la Fe por la Creencia, lo concreto (que parte del cuerpo) por lo abstracto (perteneciente a la Idea o ficción de la realidad). Lo que implica, de paso, otra substitución no menos dañina y peligrosa, a la par que inevitable. Porque

si la fuerza motriz de la fe era el amor (razón de amor como logos ordenador), que como tal impulso escapa a la esfera de la voluntad personal y ponía en juego la vida interior del hombre, la de la Creencia, muy al contrario, lejos de ver **lo que es** (lo que hay: minucias dotadas de vida) contempla el mundo material bajo el ángulo de la necesidad y la miseria: contempla su propia imagen. Y el terror que tal imagen provoca crea la urgente necesidad de intentar urdir y construir **por la fuerza** un mundo ilusorio, abstracto, sometido a la Idea salvadora. De modo que donde teníamos respeto y comunidad, producto del amor, ahora encontramos fuerza y violencia, fruto del miedo (a la muerte).

Para Blake, esta inversión de los valores evangélicos propiciada por el dogma imperante (desde la que realizan tanto las siete Iglesias de Asia como los filósofos deistas del siglo XVIII) puede y debe atribuirse a una visión dislocada e insuficiente de la realidad, a una suerte de miopía espiritual, o imaginativa (fruto quizás de su fidelidad al método analítico -que confunde la parte con el Todo- y de su extrema ansiedad por codificar sistemáticamente la realidad hasta transformarla en un agregado monstruoso: <<a heap of broken images, where the sun beats>>(34)),

pues olvida y pasa por alto que lo real es siempre lo particular y que son los pequeños detalles los que confieren vida y realidad a las mismas cosas (es en la diferencia donde se halla la identidad: una cosa sólo es en la medida en que no es otra cosa). De aquí que cualquier intento de abstracción de la realidad deba interpretarse como un paso más hacia la muerte.

Blake lo expresó del siguiente modo : los pequeños detalles somos todos, como hijos de Dios. Así se resume su concepción de las artes:

"He who would see the Divinity must see
him in his Children,
"One first, in friendship & love, then a
Divine Family, & in the midst
"Jesus will appear; so he who wishes to
see a vision, a perfect Whole,
"Must see it in its Minute Particulars,
Organized, & not as thou,
"O Fiend of Righteousness, pretendest;
thine is a Disorganized
"And snowy cloud, brooder of tempests &
destructive War.

turbulenta y oscura en su existencia, un largo y tenebroso pasaje; en realidad: una noche oscura del alma. En su interior se había librado una terrible batalla, una lucha feroz entre su imaginación poética (el verdadero hombre) y las falsas identidades, tanto externas como internas, que se interponían en su camino hacia un mayor perfeccionamiento de la visión poética:

<<The Real Self [hood] is the
[imagination]>>

(Jerusalem, plate 77)

El mismo escribía en 1804, comparando sus padecimientos a los del peregrino de Bunyan:

I have indeed fought thro' a Hell of
terrors & horrors (which none could know but
myself) in a Divided Existence; now no longer
Divided nor at war with myself I shall travel
on in the strength of the Lord God as Poor
Pilgrim says. (35)

Sin embargo, estas oscuridades, esta suerte de melancolía que parece atenazar su imaginación y escindir su ser hasta sumirle en una amarga pasividad,

procedían de una etapa anterior a la de Felpham, cuando todavía era vecino del barrio londinense de Lambeth, en la orilla sur del Támesis, y por primera vez se propuso componer un extenso poema (**Vala o The Four Zoas**) que diera cabida a sus conflictos internos, apoyándose a tal fin sobre una compleja trama simbólica. En una carta de 2 de Julio de 1800, dirigida a George Cumberland, Blake confesaba:

I begin to Emerge from a Deep pit of
Melancholy, Melancholy without any real reason
for it, a Disease which God Keep you from & all
good men... (36)

Resultado de esta larga inmersión en la tiniebla mística será su primera producción poética dotada de una extensión estimable: **Milton**. Con lo que la obra se nos revela ya como una descripción veraz y detallada de cuantas dudas y contrariedades pudieron atormentarle en el transcurso de aquellos años, los cuales aquí hemos venido analizando, y que nos ha permitido advertir los dos planos o realidades que dichos conflictos siempre nos ofrecen: uno como experiencia interior (el yo como campo de batalla en donde instancias rivales de la psique -en Blake: los cuatro zoas-

mantienen un combate interminable y aniquilador). El otro plano, el de la realidad externa, viene a aportar al poema una serie de caracteres, componentes del drama, que en muchas ocasiones responden a personas reales. Así el conflicto entre Hayley y Blake es el mismo conflicto que se da entre el Bardo eterno (que aquí representa al **prolífico**) y el **devorador**, éste último encarnado en una figura dominadora: Satán -el sacerdote, el filósofo, el político, el científico. O bien las relaciones, a veces difíciles, entre William y Catherine se ven representadas por los malentendidos entre Los y Enitharmon, lo que en un plano menos simbólico y más metafísico queda plasmado por el conflicto entre Milton y su séxtuple emanación, cuya recuperación, según hemos comprobado, vale tanto para Blake como el rescate de la propia imaginación, la vuelta a estados creativos: el re-encuentro con el estado de Edén, aquel en que la realidad se hace cuádruple (ya que, como en un juego de cajas chinas o también de igual modo que sucede a las esferas órfico-platónicas, la mayor contiene a la menor, sucesivamente), de manera que la visión cuádruple que corresponde a este estado (Edén) expresa la realidad en toda su plenitud. Lo cual nos trae a la memoria, y sin hacer grandes esfuerzos, la visión de Juan de Herrera en torno a la figura cúbica, de la cual aseveraba que «era plenitud en el ser y en el

obrar>>. La posibilidad de influencias lulianas en la obra de Blake no parece un sinsentido si seguimos estos derroteros, y aún menos si tenemos en cuenta el interés indiscutible que gnosticismo y neoplatonismo renacentista tuvieron para él, según discutimos anteriormente.

No ha de atribuirse, por tanto, a mera casualidad, si los últimos retoques del poema, ya en Londres, coinciden con aquella sensación liberadora descrita por Blake al quedarse poco menos que sin aliento en su visita a la Truchsessian Gallery (una colección de pinturas traídas a Londres en 1803, por el Conde de Truchsess).

Para aquel entonces, Blake había concluido **Milton** (el poema de su noche oscura, de su lucha contra el espectro) y tras visitar la célebre galería exclama jubiloso en una carta de 23 de Octubre de 1804:

For now! O Glory! and O Delight! I have entirely reduced that Spectrous Fiend to his station, whose annoyance has been the ruin of my labors for the last passed twenty years of my life. He is the enemy of conjugal love and is the Jupiter of the Greeks, an ironhearted

tyrant, the ruiner of ancient Greece. I speak with perfect confidence and certainty of the fact which has passed upon me. Nabuchadnezzar had seven times passed over him; I have had twenty; thank God I was not altogether a beast as he was; but I was a slave bound in a mill among beasts and devils; these beasts and these devils are now, together with myself, become children of life and liberty, and my feet and my wife's feet are free from fetters. (37)

Como puede apreciarse, Blake se sirve aquí de continuas alegorías, igual que hace en sus versos. Primero hace del Jupiter griego un buen aspirante a encarnar la figura del espectro, culpándolo, además, de la destrucción de Grecia. Para luego trasladarse a la Biblia —un medio mucho más afín con su propio carácter— y expresar su desesperada situación bajo la apariencia de un rey caído (Nabucodonosor), cuya locura viene a ser un símbolo lastimero de los estragos que todo dominio del <<vegetable world>>, del materialismo racionalista, puede causar en un hombre, tal y como él mismo había sabido plasmar en la acuarela de 1795 dedicada a este tema (fig. 19).

Pese a constituir una magnífica representación de la desabrida experiencia que esa <<noche oscura>> de la fe provoca en quien la padece, Blake, más modesto, nos advierte que su caso no alcanzó tanto patetismo, si bien, eso sí, en el transcurso del mismo se encontró esclavizado a un molino (¿satánico? ¿su ligadura profesional con Hayley?) en donde las bestias y los demonios lo acorralaban. Con estas criaturas, sin duda, Blake alegoriza en torno a las perplejidades y contradicciones que en aquel entonces lo atormentaban; sobre sus caídas y recaídas a raíz de tantas tentaciones, tantas ocasiones de sucumbir a las mieles que el Poder Razonador le ponía en los labios: las ventajas prácticas y las comodidades derivadas de la admisión de una filosofía dualista, que ve sólo lo que le interesa ver y niega cualquier viso de realidad a todo cuanto no se ajuste a su bien ideado sistema. Pero, finalmente, el poeta ha logrado transformar a estas criaturas en <<children of life and libety>>, es decir, ha logrado convertirlos en sus aliados.

Más adelante, en esta misma carta, describe los motivos de su sorprendente resurrección:

Suddenly, on the day after visiting the Truchsessian Gallery of pictures, I was again enlightened with the light I enjoyed in my youth, and which has for exactly twenty years been closed from me as by a door and by window-shutters. (38)

Blake cifra sus años de plena oscuridad en veinte, lo que nos obligaría a regresar, si lo tomamos literalmente, hasta 1784; esto coincidiría, como ya él mismo nos indica, con su juventud: aquellos años de la danza de la insurrección, del asalto a la prisión de New Gate y del grabado *Glad Day*, que ya describimos en otro capítulo. Pero no todos los críticos están de acuerdo en este punto. Foster Damon, por ejemplo, se muestra partidario de reducir estos veinte años a menos de la mitad, haciendo coincidir el inicio del proceso con la conclusión del poema *The Book of Ahania* [Lambeth 1795] (apenas anterior a *The Book of Los* [Lambeth 1795]). Teniendo en cuenta el hecho de que, efectivamente, Blake no volvería a producir nada relevante hasta escribir *Milton* (1804), cabe pensar que el periodo de esterilidad se prolongara durante unos nueve años (39). De hecho, también puede tomarse este lapso de tiempo como frontera entre las producciones precedentes, más bien cortas y

dotadas con una simbología todavía sin madurar, que no termina de asentarse, y aquellas otras posteriores, mucho más extensas y provistas ya de un aparato simbólico a todas luces más complejo y meditado, cual es el caso de sus dos grandes poemas: **Milton y Jerusalem.**

Pero en lo que sí se ha mostrado unánime la crítica es en aceptar que Blake atravesó durante aquellos años una profunda crisis personal equiparable en buena medida a lo que en el lenguaje de la vía negativa del Pseudo Dionisio sería una "noche oscura del alma", o bien "a cloud of unknowing". Una crisis que, en definitiva, dió origen a su sistema poético, a su teoría del arte, y cuyo final empieza a vislumbrarse, como ya observamos, tras su regreso a Londres en 1803 y la posible conclusión del poema dedicado a su precursor (Milton). Con ello, según Mona Wilson:

Blake had traversed the fourth stage of the Way, the most terrible to him as to all mystics, and had entered on the last, the Unitive Life... what had been doubt had become faith and certainty, and henceforth the Divine Vision was not long absent from him (40).

Sin embargo, hemos de ser cautos a la hora de atribuir a Blake una afinidad con la tradición mística que pudiera falsear la realidad de sus experiencias en dicho sentido. Ello porque, en primer lugar, resultaría engañoso atribuirle una serie de intenciones que entrarían en flagrante contradicción con algunos presupuestos básicos de su sistema. Pensemos por ejemplo, en algo tan fundamental para la ortodoxia mística como la ascética. En la obra de Blake, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, no sólo no hay lugar para la aniquilación de los sentidos y de las energías corporales sino que todos los vectores apuntan hacia un incremento del potencial gratificador de los instintos.

La mística ortodoxa identifica el disfrute obtenido a través de los sentidos con las demandas solipsistas del "yo": confunde una realidad con una ilusión. Esto le lleva a negar lo que para Blake sería, precisamente, la verdadera tabla de salvación para el hombre: la aceptación íntegra de sí mismo sin menoscabo de sus facetas más corporales, más sometidas a su propia naturaleza. Estaría de acuerdo con los místicos en que para alcanzar la plenitud el hombre debe zafarse de las garras de la cruel Gran Madre Naturaleza, del <<Female Will>> represivo e impositor que bajo cobertura de

razonabilidad (<<Reasoning Power>>) encumbra aquellos rasgos más salvajes y devoradores del ser humano, dando lugar a unas formas sociales que poco o nada tienen que envidiar a la jungla. Blake sataniza a la naturaleza porque la contempla con los mismos ojos escrutadores de un Sade (41), transformando así la visión idílica del buen salvaje originada en Rousseau y la filosofía deísta en una figura tan arquetípica y demoníaca como lo pueda ser la gran diosa devoradora y sanguinaria de las religiones místicas (42). Blake acepta la contradicción implícita en todo intento de concebir una libido liberada de sus ataduras naturales, lo que pudiera tomarse por un disparate, pero lo hace a sabiendas de que la otra alternativa, la de la vía mística o religiosa que amordaza los instintos hasta el punto de pretender ignorar su existencia, produce resultados catastróficos, daños irreparables tanto para el individuo como para la sociedad (la guerra, por ejemplo). La distinción blakeana, tan sutil como lúcida, entre espectro y emanación viene a arrojar nueva luz sobre el problema; plantea un reto que en sí mismo es la única solución: en tanto que la naturaleza gime por ser liberada (<<The whole Creation groans to be deliverd>>) de sí misma -y el sueño de un sexo sin ligaduras naturales consiste en esto precisamente- el rescate de la emanación, la re-

integración de ésta a la psique (como en la infancia, en donde todavía no se ha dado tal escisión) implicaría no tanto una vuelta al estado de inocencia cuanto el logro de una <<segunda inocencia>>, o inocencia <<organizada>>: supondría la entrada, o el **regreso** (desde una perspectiva milenarista), a un estado de la mente en donde el impulso creador (en realidad un cúmulo de sensaciones y energías bastante indefinidas en principio y que Blake engloba bajo diferentes términos: imaginación, genio poético, poderes intelectuales... etc.) sería el eje sobre el que bascularía el ser humano en su integridad, sin más interferencias. (Los surrealistas, ya lo dijimos, llevarían esta concepción del arte a extremos cercanos al paroxismo, con su teoría de la escritura automática).

Pero si aceptamos que el movimiento romántico, desde sus inicios, supone la inmersión y la investigación por parte de los poetas en terrenos de la sensibilidad hasta entonces escasamente frecuentados; y que su búsqueda esencial implicó, de hecho, la exploración de estados de la mente a través de los cuales se nos revelan los más oscuros mecanismos del **homo sensualis**, de los impulsos del hombre animal, resulta evidente que Blake, al igual que Sade, fue uno de los primeros en sufrir en propia carne las heridas que

podieran infringir tales hallazgos. Hemos de tener muy en cuenta, además, que el poeta no es un científico (no toma esa realidad recién descubierta como simple objeto de estudio: no se acozara tras su propio método; antes bien la vive, experimenta dicha realidad, con todas sus consecuencias).

Nos hallamos ante un proceso que el Renacimiento asoció a estados de melancolía (pensemos en el célebre grabado de Durero) y al cual Blake, como ya vimos, también se refiere en los mismos términos. Se trata de un estado en el que el consciente da alojamiento a una serie de contenidos procedentes del inconsciente, y por tanto aún desconocidos para el sujeto, razón por la cual pueden atentar contra su integridad. En realidad el yo "interior" llega a sentirse tan acosado, incluso aterrizado, que vislumbra la posibilidad de perder su integridad y su identidad. De tal modo, se produce una escisión del ser individual similar a la que aparece en los procesos de esquizofrenia. De una manera muy esquemática:

The individual's being is cleft in two
producing a disembodied self and a body that is
a thing that the self looks at, regarding it at

times as though it were just another thing in the world. The total body and also many 'mental' procesesses are severed from the self... (43)

Como hemos comprobado, tanto en las cartas escritas por Blake en los años de crisis como en el propio poema **Milton**, el tema recurrente y dominante es el de la escisión del yo, la sensación opresora, y a veces delirante, de desintegración sufrida por el individuo, la cual viene simbolizada por las diferentes separaciones que tienen lugar entre los caracteres del poema: Milton respecto de su emanación (Ulolon), Albión respecto de sus hijas e hijos... etc.

Estas porciones femeninas, escindidas de la psique, son sin duda aquellas partes de las que se hacen eco los psicólogos al tratar sobre los <<esquizoides>>, y no sería de extrañar que, en mayor o menor grado, todos los artistas no pertenezcan a esta clase, sobre todo ateniéndonos a la intuición que sobre el caso tuvo un gran poeta romántico como Keats (44), quien en carta dirigida a Woodhouse (27 de Octubre, 1818), declaraba:

As to the poetical character itself... it is not itself - it has no self - it is every thing and nothing - it has no character - it enjoys light and shade - it lives in gusto, be it foul or fair, high or low, rich or poor, mean or elevated, - it has as much delight in conceiving an Iago as an Imogen. What shocks the virtuous philosopher delights the chameleon poet. (45)

En la experiencia del esquizoide el "yo real", que tenía que servir como punto de partida para el desarrollo de un estatus íntegro y genuino se vuelve inaccesible, tanto debido a los múltiples peligros con los que se siente amenazado, como al temor ante su propio potencial destructivo. De modo que el proceso de rescate del yo interior corre el riesgo de derivar hacia una completa desintegración de la personalidad, hacia un estado de caos interno en el que la identidad, la cohesión y la vitalidad del ser individual saltan en pedazos; una condición fragmentaria ante la cual un psiquiatra como Laing no encuentra mejor descripción que la formulada por el mismo Blake en sus poemas como un estado de <<chaotic nonentity>>:

The best description of any such condition I have been able to find in literature is in the Prophetic Books of William Blake. In the Greek descriptions of hell, as in Dante, the shades or ghosts, although estranged from life, still retain their inner cohesiveness. In Blake this is not so. The figures of his books undergo division in themselves. These books require prolonged study, not to elucidate Blake's psychopathology, but in order to learn from him what, somehow, he knew about in a most intimate fashion, while remaining sane. (46)

La diferencia fundamental, por tanto, entre la experiencia mística de aniquilación del yo realizada a través de la ortodoxia (la vía negativa del Pseudo-Dionismo) y la llevada a cabo por Blake (que para una mayor circunscripción podríamos denominar <<vía de desintegración de las falsas identidades>>), la cual es más propia del poeta, consistiría en que ambas obedecen a postulados diametralmente opuestos. La primera es una **búsqueda** encaminada hacia la consecución de unas bodas espirituales con una divinidad abstracta e increada (lo que para Blake supone un error, una recaída hacia una nueva forma de pasividad, de sometimiento). El error

parte del hecho de que toda búsqueda implica en sí misma una ideación previa del objeto que se pretende encontrar. De aquí que, como ya apuntábamos en otro capítulo, el místico se deje aprisionar por la misma ilusión que el filósofo racionalista, es decir, que se deja arrastrar por su propia ficción y toma a la realidad por objeto de estudio, lo cual no es ya verdadera experiencia (en sentido blakeano) sino un re-conocer lo ya conocido y que por supuesto se ajusta al dogma, a la idea matriz de la que nace. Lo que explica, además, la disponibilidad de un mapa donde se especifica con todo detalle no solo los diferentes tramos del recorrido sino aquello que el neófito debe encontrar al final del mismo. Nos referimos, claro está, a los famosos grados o etapas que ofrecen la mayor parte de las tradiciones místicas, tanto occidentales como orientales.

Por contra, el camino de desintegración de la personalidad, el que realiza el poeta-como-poeta, no es búsqueda sino investigación. Explora lo desconocido y, como ya comprobamos, el proceso avanza a medida que las ideas -esas superficies aparentes que Blake disuelve con los ácidos internos de la imaginación- retroceden hasta ser finalmente destruidas, hasta dejar paso a la visión de lo infinito, que es la **realidad** - nunca sabida, ni

aprendida, pero de este modo accesible a la percepción intelectual, que es en definitiva lo que Blake entiende por <<experiencia>>.

Así que, resulta coherente el que partiendo de postulados antagónicos se llegue también a conclusiones no menos enfrentadas: la búsqueda del místico desemboca siempre en un reforzamiento de la ortodoxia; la exploración del poeta en un atentado contra la misma base de ésta: abre una grieta hacia la libertad. Es por estas razones que la propuesta lírica que Blake desarrolla en **Milton** debe interpretarse como heredera directa de la tradición medieval del Libre Espíritu, de un modo bastante similar a como Marguerite Foret la formulaba en su **Espejo de las almas sencillas**.

NOTAS CAPITULO NOVENO

1. Norman Cohn. **Opus cit.**, ver cap 8
2. **Ibid.**
3. **Ibid.**
4. **Ibid.**
5. **Ibid.**
6. **Ibid.**
7. **Ibid.**, p. 313
8. **Ibid.**, p. 155
9. Sigmund Freud. **La guerra y la muerte;** en **El malestar en la cultura**, **Opus cit.**, pp. 106-107
10. Antonio Márquez. **Los Alumbrados** (Madrid 1980), p. 209
11. Norman Cohn. **Opus cit.**, pp. 156-157

12. Ibid.
13. Octavio Paz. **Los hijos de Limo** (Barcelona 1974), p. 73
14. Norman Cohn. **Opus cit.**, p. 161
15. Ibid., p. 179
16. Ibid., p. 163
17. Ibid.
18. Ibid. p. 167
19. Antonio Márquez. **Los Alumbrados Opus cit.**, p. 205
20. Ibid. p. 198
21. Cristobal Serra. **Pequeño Diccionario de William Blake. Opus cit.**, p. 29
22. John Milton: **Selected Prose** Introduction, Edited by C.A. Patrides (the Chaucer Press, 1974). p. 26

23. John Milton. **Poetical Works.** Edited by Douglas Bush. Sonnet XXIII, p. 200
24. Ibid.
25. Foster Damon. **The Ideas & Symbols of William Blake.** Opus cit., p. 169
26. W. H. Auden. **El prolífico y el devorador.** (Barcelona 1996), p. 57. Los corchetes son nuestros.
27. Northrop Frye. **Fearful Symmetry.** Opus cit., p. 402. Los corchetes son nuestros.
28. Mona Wilson. **the Life of William Blake** (Oxford University Press, 1971), p. 211
29. Ibid.
30. David Erdman. **The illuminated Blake.** Opus cit., p. 159
31. Ibid.

32. W. H. Auden. **El prolífico y el devorador.** *Opus cit.*, p. 69
33. *Ibid.*
34. T. S. Eliot. **The Waste Land** ("Selected Poems", London 1971)
35. Mona Wilson. **The Life of William Blake.** *Opus cit.*, p. 207
36. *Ibid.*, pp. 143-144
37. Mona Wilson. **The Life William Blake.** *Opus cit.*, p. 206
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, p. 208
40. *Ibid.*, p. 207
41. Camille Paglia. << Sex bound and unbound. Blake>>; en **Sexual Personae** (New York, 1991), p. 271

42. Ibid.

43. R. D. Laing. **the divided self** (London 1973), p. 162

44. Mario Praz. **The Romantic Agony** (Oxford 1988),
Preface, p. XIX

45. Ibid.

46. R. D. Laing. **The divided self**. Opus cit., p.

CAPITULO DECIMO

Los Ranters: el Libre Espiritu en Inglaterra.

Los movimientos radicales inspirados en la tradición del Libre Espiritu cristalizaron paulatinamente en un mito social que hallaba su expresión más íntima en el rescate de la llamada Edad de Oro, un mito que hacía del sueño igualitario -la gran utopía de las masas desheredadas- algo cada vez más real y cercano.

Los primeros brotes pueden ser localizados en las ciudades de Flandes y del norte de Francia (1), pero será hacia la agitada década de 1380 cuando cobrarán mayor auge, especialmente en la Revolución Inglesa de los Campesinos que, como ya observamos, tuvo en John Ball a su principal instigador. Sus alegatos contra la injusticia social y su condena de los poderes vigentes, abundan en parábolas de origen bíblico, tales como las de

la última cosecha, el trigo y la cizaña y sobre todo la interpretación del juicio final como día de venganza de los pobres, que más tarde -como ya indicamos- Blake no dudaría en reelaborar como material de sus poemas proféticos.

Lo cierto es que la doctrina del primitivo Estado de Naturaleza igualitario llegó a adquirir un tono familiar entre el pueblo llano de Inglaterra (con lo que de nuevo puede atisbarse aquí un buen antecedente de los Levellers del s.XVII) y tenemos que un poeta como Langland, poco después de la gran revuelta, también se hacía eco de estas especulaciones en su célebre obra *Piers Plowman* (2).

Esta demanda de unos objetivos de naturaleza social y política es lo que parece otorgar un carácter homogéneo a los tres grandes alzamientos del campesinado durante el s.XIV: el de Flandes entre 1323 y 1328, la *Jacquerie* de 1358 y el inglés de 1381; lo que los distingue, sin duda, de otros movimientos milenaristas anteriores y ha llevado a algunos historiadores a hablar de un <<milenio igualitario>> (3).

El ejemplo inglés tuvo importantes resonancias en el continente y sus teorías igualitarias se propagaron gracias a los escritos de Wycliff, los cuales ya vimos que venían a dotar de cierto orden académico a las propuestas de la revolución campesina. En Bohemia, donde los abusos y la opulencia del clero eran notorios, sus enseñanzas tuvieron favorable acogida. A finales del siglo Juan Hus podía contarse ya entre uno de sus más fervientes admiradores. Inspirado por la obra de Wycliff, no dudó en lanzar una campaña contra la venta de indulgencias que muy pronto tendría consecuencias a escala nacional. Hus fue primeramente excomulgado, luego arrestado y, finalmente, dada su negativa a retractarse, quemado vivo como hereje (1414). El núcleo de su herejía ponía en tela de juicio el origen divino del papado como institución (y con ello la propia moralidad de los papas) al tiempo que declaraba que sólo Cristo podía ser la verdadera cabeza de la Iglesia. Esto sucedía un siglo antes de Lutero y resulta irónico que el mismo concilio que condenó a Juan Hus acabará por deponer a Juan XXIII por simonía, asesinato, sodomía y fornicación (4).

En cualquier caso, las demandas de Hus lograron echar raíces entre el campesinado, hasta el punto de que entre 1414 y 1418 la reforma se consolidó en

Bohemia. Se estableció una jerarquía eclesiástica nacional que ya no dependía de Roma, si bien ello no suponía una ruptura formal. La realidad es que el poder se había servido de la astucia suplementaria de instalar un cambio de titulares, lo que alentó la sospecha entre los nobles, los profesores de la universidad y el pueblo llano, alcanzando este malestar su punto álgido en Julio de 1419, cuando el rey Wenceslao (presionado por el Papa y el emperador Segismundo) depuso a los consejeros husitas del gobierno de la Ciudad Nueva, provocando así las iras del populacho, que ocupó el ayuntamiento y defenestró a los nuevos consejeros (5).

El movimiento radical de Praga tomaba su fuerza de los estratos menos favorecidos de la sociedad (jornaleros, obreros, desempleados, mendigos, criminales y prostitutas) pues, a lo que parece, hacia 1420 la gran mayoría de su población subsistía con salarios de hambre. De este modo fue cobrando forma el ala más radical del movimiento husita, que también recibía el apoyo masivo de un campesinado víctima del clero, la nobleza y los colonos alemanes, de quienes dependían de modo absoluto.

Hacia 1419 estos radicales comenzaron a desligarse de los utraquistas (el ala más moderada) hasta

tomar un rumbo propio y cristalizar finalmente en el movimiento <<taborita>> (el <<Monte Tabor>>, según la tradición, era el lugar donde Cristo había profetizado su Segunda Venida), un movimiento que afirmaba el derecho de todo individuo a interpretar las Escrituras según su propio entendimiento, a la par que se mostraba partidario de la abolición de la pena de muerte (6).

Pero lo que entronca definitivamente al movimiento taborita con los herejes de siglos anteriores es su insistencia en la autoridad de la Biblia, en que todo dogma de fe debía hallarse expresamente afirmado en la Sagrada Escritura. Además, este espíritu milenariasta se vió reforzado en 1418 con la llegada a Praga de unos cuarenta **pikarti** (el nombre puede que signifique <<picardos>>, aunque también <<begardos>>), fugitivos de las persecuciones y que mantenían una estrecha relación con los adeptos del Libre Espíritu, con los **Homines intelligentiae** de Bruselas, y para quienes la Iglesia de Roma era la prostituta de Babilonia y el Papa el mismo Anticristo (7).

Como podemos comprobar, el movimiento taborita responde ya plenamente a las expectativas del milenarismo gestado en las propuestas del abad Joaquín de

Flore (s.XII), sobre todo en lo tocante a la independencia de los fieles respecto de todo poder religioso positivizado a la hora de interpretar las Escrituras, por lo que no hace falta mucha imaginación para contemplar a estos milenaristas igualitarios como unos dignos precursores del protestantismo radical inglés del siglo XVII, aunque, como aquí iremos comprobando, las mismas fuentes históricas de que disponemos se bastan sobradamente para ahorrarnos cualquier esfuerzo en este sentido.

Otro rasgo principal de la escatología taborita y que tampoco se halla ausente en el ranterismo inglés es su referencia constante al mito de la Edad de Oro (tan presente en Blake), a la fantasía de un Estado de Naturaleza anarco-comunista que en el caso de Bohemia ofrece la particularidad de mostrarse como una tradición nacional, auspiciada por su primer historiador, Cosmas de Praga, que tres siglos antes que los taboritas ya imaginó a su pueblo viviendo pacíficamente en el marco de una comunidad edénica en donde no cabían aún lacras como las de la propiedad privada, ni tampoco ley alguna que aspirase a ejercer un control absoluto sobre los instintos. Para los taboritas más extremistas, el Milenio debía distinguirse por una recuperación del perdido orden

anarcocomunista, lo que daría paso finalmente al establecimiento de la Nueva Jerusalén.

Pero este ardor milenarista pronto derivaría hacia posturas revolucionarias. Los taboritas se vieron enfrentados a las huestes católicas del propio emperador Segismundo que en 1420 no dudó en invadir Bohemia. Esto provocó las iras del populacho y fue suficiente para que el Milenio, en su aspecto más terrorífico y sanguinario, hiciera sentir de nuevo sus viejas ansias de revancha.

Tras ser sometidos a una salvaje persecución por parte de las autoridades, los taboritas comenzaron a hablar de la venida de la gran consumación, del tiempo en que la cizaña debía ser arrojada al fuego para dar paso a un Milenio en que por fin reinarían los Santos.

Para los taboritas que hacían frente al enemigo por medio de las armas no había duda de que se estaba librando la última de las batallas, y mucho menos de que ese dragón maléfico (de acuerdo al paradigma central de la escatología revolucionaria) contra el que dirigían todo su odio era el propio Anticristo, encarnado

esta vez en la figura del emperador Segismundo. Como ocurriese en tiempos de las cruzadas y de la peste negra, el demonio milenarista y revolucionario se hallaba una vez más dispuesto y decidido a una pavorosa masacre.

Este temor infundido por el presentimiento de una fuerza revolucionaria a punto de estallar debió sentirlo Blake en la década de 1890, cuando los acontecimientos revolucionarios dados en Francia iban mostrando una faz cada vez más cruel y sanguinaria. Al inicio de *The Marriage*, Blake se sirve de la figura de Rintrah -que en el poema *Milton* venía a sintetizar los aspectos más iracundos del carácter profético- para representar lo que de sombrío pueda haber en la cólera desatada de las multitudes:

Rintrah roars & shakes his fires in
the burdend air;
Hungry clouds swag in the deep.

(*The Marriage*, plate 2)

El poema comienza y finaliza con estos versos, aportando así una visión circular de la revolución: la de un enorme reptil que se enrosca sobre sí mismo, tal y como también quedó plasmado en la lámina

a la noción freudiana del **retorno de lo reprimido**, ya que dicho **retorno** -como explica Marcuse (8)- da forma a la historia prohibida y subterránea de la civilización, toda vez que la efectiva subyugación de los instintos a los controles represivos viene impuesta no por la naturaleza, sino por el hombre.

El <<milenio igualitario>> que principia en el siglo XV y alcanza hasta las postrimerías del siglo XVI, puede ya interpretarse como una manifestación más del eterno combate entre el principio del placer y el principio de realidad: Eros y Tanatos.

En el caso que aquí nos ocupa, el de la revuelta de los taboritas (pero que nos servirá de modelo de cuantos pudieron sucederle en el mencionado período) sí puede hablarse de la existencia de esas <<fuerzas que sobrepasan la meta>> y en las que, pese al salvajismo y la barbarie necesariamente conectadas a toda revolución, subyace y se preservan de algún modo las aspiraciones y el deseo soberano que sirve de combustible al movimiento insurgente: **O Rintrah furious king.**

En un intento por llevar a la práctica sus planteamientos anarco-comunistas (como dos siglos después

hicieran Gerrard Winstanley y sus seguidores **diggers**), los taboritas se agruparon en comunidades igualitarias, <<gobernadas por el amor fraterno y sin conocer la denominación de tuyo y mío>> (9). Sin embargo, su propio sectarismo y sus inclinaciones elitistas que, claro está, les hacían sentirse como <<hombres de la ley de Dios>> y de aquí con pleno derecho a tomar sin más todo lo perteneciente a los supuestos enemigos de éste (una tendencia heredada de los adeptos del Libre Espíritu y que veremos también en los Ranters) acabó por traicionar su empresa revolucionaria.

Muy pronto estas comunidades se mostraron tan ávidas de poder como reacias a todo tipo de labor productiva, lo que les obligó a exigir tasas -como medida de subsistencia- a los campesinos en los territorios que controlaban. Una vez más las hordas revolucionarias se habían convertido en poco menos que el Ministerio de Hacienda: <<identificación>> de los que se rebelan con el poder contra el que se rebelan (10). Y al Estado revolucionario quizá pueda aplicársele aquella misma denuncia que Blake hacía del deísmo al compararlo con las <<virtudes egoístas>> de la Religión Natural, a saber, que <<is the same & ends in the same>> (**Jerusalem**, plate 52: To the Deists).

Dadas las circunstancias, la situación del campesinado bohemio estaba lejos de haber mejorado con la revolución taborita y poco a poco el fracaso de dichas comunidades se hizo tan evidente que su disolución no tardó en llegar. El <<momento histórico>> (11) durante el cual la lucha contra la dominación pudo haber triunfado se había perdido, dando paso a ese sentimiento de **autoderrota** que parece hallarse implícito en la misma dinámica de la revolución.

Pero la búsqueda de la nueva Edad de Oro no se abandonaría tan fácilmente y pronto una minoría, una pequeña fuerza que sobrepasaba la meta, reaccionó ante el fracaso elaborando nuevas formas de fe milenarista. Martín Húška, inspirado en parte por los inmigrantes **pikarti** que tan estrecha conexión mantenían con los adeptos del Libre Espíritu, desarrolló una doctrina de la eucaristía que en esta ocasión sí debe interpretarse como una auténtica ruptura con los viejos cánones, un triunfo de las demandas del principio del placer sobre la lógica de la dominación que nos sitúa de lleno en el mito erótico de la secta (en la leyenda de los <<visionarios eróticos>>), mediante la mutua asimilación entre Eros y Agape (<<helenización del cristianismo>>, según algunos) y que ya venía prefigurada

en la mística cristiana del Pseudo-Dionisio, para quien <<Eros y Agape son la misma cosa>> (12).

Tanto los taboritas como los utraquistas habían sido fervorosos seguidores de la administración de la eucaristía bajo las dos especies (de aquí se explica el nombre tomado por estos últimos y el que los primeros utilizarán como estandarte de batalla un cáliz sobre un hosts). Húska rechazó de modo tajante toda la pseudoracionalidad teológica inmersa en el tema de la transustanciación y propagó, por contra, una forma más <<primitiva>> de eucaristía consistente en un festín de amor que servía de preparación al <<banquete mesiánico>> que tendría lugar con el retorno de Cristo. Como consecuencia de estas ideas heréticas, Martín Húska murió en la hoguera en 1421.

La irrupción de **Agape** (que en el gnosticismo representa lo que Platón había llamado <<amor vulgar>>) (13) en un ámbito tan sacramental para la ortodoxia cristiana (más acorde ésta con las doctrinas neoplatónicas) como lo pueda ser la eucaristía logró dejar su semilla, no obstante, entre algunos extremistas taboritas adeptos al Libre Espíritu en su versión más militante (14).

Convencidos de ser ellos mismos los Santos de los Ultimos Días, y declarando abiertamente que la naturaleza de Cristo había sido meramente humana, los integrantes de la secta -no muy numerosos al principio: al rededor de 200- no tardarían en ser reconocidos como los <<adamitas bohemios>>, nombre con el cual han pasado a la Historia. Al igual que otros movimientos (anteriores y posteriores) de sesgo milenarista no dudaron en hacer del Evangelio uno de sus baluartes. Basándose en la palabra de Cristo acerca de prostitutas y publicanos, llegaron al extremo de afirmar que <<los castos no eran dignos de estar en el reino mesiánico>> (15). Este rechazo visceral hacia el germen moralista que encubre toda pretensión de castidad lo veremos aflorar nuevamente en el ranterismo inglés y de aquí, con ligeras modificaciones, en el propio Blake (quien, junto con Freud, identificaba en la castidad la principal causa de la guerra, así como también el más importante efecto de la caída o disolución de la armonía primordial por la que se regían los cuatro zoas y la consiguiente aparición de un <<espectro razonante>> que se interpone entre el hombre natural y su imaginación inmortal):

And many of the Eternal Ones laughed after
their manner

Have you Known the Judgment that is arisen
among the
Zoa's of Albion? where a Man dare hardly
to embrace
His own Wife, for the terrors of Chastity
that they call
By the name of Morality, their Daughters
govern all
In hidden deceit! they are Vegetable only
fit for burning
Art & Science cannot exit but by Naked
Beauty displayd

(Jerusalem, 32: 43-49)

La intención de Blake en estos versos parece hallarse centrada en describir el sentimiento de burla que (en contradicción a su semblante duro y sombrío) todo defensor de la castidad y sus virtudes suscita ante la visión de un espectador poco convencido. Los eternos (símbolo aquí de los instintos) se ríen de la excesiva severidad del superego o logos dominador, denunciando en cierto sentido la locura pertinaz que se adivina implícita (su destructividad interior) en todo ejercicio de control sobre los instintos: en la aparición de un juez único de las energías. Pero este sentimiento

de burla frente al aparato represor, no por casualidad, puede ya detectarse en una secta milenarista como la de los adamitas, de quienes se sabe que cuando en 1421 Pedro Kónis y unos setenta y cinco acólitos más fueron capturados y sentenciados como herejes, algunos de entre ellos se dirigieron hacia la hoguera <<riendo alegremente>> (16).

Por otro lado, los adamitas se sentían ángeles vengadores. Al más puro estilo milenarista proclamaban que la sangre de los impíos debía de ser derramada en suficiente cantidad como para que alcanzase a las bridas de los caballos. De hecho ejecutaban una especie de correrías nocturnas (que ellos llamaban **guerra santa**) en las que se dedicaban al pillaje, mostrando una notoria crueldad para con los pobladores que atropellaban, especialmente hacia los sacerdotes, a quienes sacrificaban con particular encarnizamiento (17).

En Bohemia, la revolución social se extinguió una vez los adamitas fueron vencidos y exterminados junto con su **profeta**, <<Adán-Moisés>>, en octubre de 1421. Sin embargo, el ejemplo de los revolucionarios bohemios gozaba ya de una enorme

popularidad entre el campesinado de allende las fronteras:

La propaganda taborita -puntualiza Cohn-, que tenía como fin el derrocamiento no sólo del clero sino también de la nobleza, penetró en Francia e incluso en España, encontrando muchos lectores entusiastas. (18)

No vamos a hacer aquí un recuento de los movimientos insurgentes que sucedieron en el resto de Europa (especialmente en Alemania) a los acaecidos en Bohemia hasta 1421, por cuanto podemos tomar a estos últimos como paradigma válido de toda manifestación revolucionaria insertada dentro de la gran corriente que llamamos el <<milenio igualitario>>. Desde los hermanos moravios de 1452, pasando por Thomas Müntzer y su Liga de los Elegidos (década de 1520), hasta Melchior Hoffman o los anabaptistas (opuestos tanto a católicos como a protestantes y reacios a admitir que el Estado resultara en modo alguno necesario para los verdaderos cristianos), hay un largo itinerario, agitado y tenebroso, sembrado de víctimas y de verdugos, que culminará con el reino mesiánico de Juan de Leyden y la autoproclamación de Bockelson como Rey de la Nueva Jerusalén (1534).

Norman Cohn sitúa el fin de la corriente milenarista en las postrimerías del siglo XVI:

Con la muerte en la hoguera de Willemsen en la ciudad de Cleves, año 1580, la historia que comienza con Emico de Leiningen y el <<Rey Tafur>>, Tanchelmo y Eon, puede, en rigor, darse por acabada. (19)

Lo cierto es que de la extensa corriente milenarista, en su facción más exaltada y beligerante (menos antiestatista y más ávida de positivizarse en institución), exclusivamente logró salvarse, llegando hasta nuestros días, el movimiento anabaptista, sólo que en su forma más pacífica, primitiva y menos militante. El resto pasaron a la Historia.

El caso de la tradición de los adeptos del Libre Espíritu discurre, sin embargo, por otros derroteros. Ciertamente que a fines del siglo dieciseis desaparecen y, aparentemente, su doctrina deja de ejercer influencia en la vida social, pero sólo hasta volver a reaparecer en la Inglaterra turbulenta y revolucionaria de la primera mitad del siglo diecisiete.

El breve pero agitado climax de los Ranters (1649-51) supuso el resurgimiento del Libre Espiritu en Inglaterra después de la Guerra Civil. Como ya dijimos, el movimiento se encuadra dentro de la gran ola antinomianista que se extendía por todo el país y en el que se entrelazan tanto las ideas de Bohme como las de Joaquín de Fiore.

Aunque la mayor parte de los escritos de los Ranters fueron pasto de las llamas (igual que antaño sucediera con sus hermanos milenaristas) gracias a la intolerancia mendaz de las autoridades, lo que pudo sobrevivir da cuenta exacta de lo que el Libre Espiritu vino a significar a lo largo de su dilatada existencia: un sistema de emancipación total que en la práctica podía conducir al antinomianismo y, muy particularmente, a un erotismo anárquico (20): dos componentes claves en la obra de Blake.

Los Ranters llevaron mucho más lejos las propuestas del evangelio del amor de lo que Winstanley o las facciones Levellers podían haber soñado. Abiezer Coppe proclamaba con acentos milenaristas la llegada mesiánica de aquel "Universal Love...who is putting down

the mighty from their seats; and exalting them of low degree" (21).

El espíritu de contienda social que ya se adivinaba en Bunyan y que alcanzaba momentos álgidos entre los grupos inconformistas tras la guerra civil (recordemos los debates de Putney), se realiza plenamente en los Ranter. Por otro lado, es bien conocida la excitación social y religiosa que cobró primacia en la Inglaterra de Cromwell. Ni la iglesia episcopaliana ni la presbiteriana fueron capaces de canalizar los arrebatos místicos del laicado (baste rememorar la revuelta de los **Bartholomeumen**), un medio empapado de antinomianismo y en el que los éxtasis, las profecías y las esperanzas milenaristas resultaban cotidianos. El propio Cromwell, antes de su llegada al poder, estuvo impulsado por estos anhelos y resulta notorio que miles de soldados del Ejército de Nuevo Modelo (se sabe de oficiales que fueron degradados y azotados en público y de un soldado azotado por todo la ciudad de Londres por ser Ranter), así como otros tantos miles de artesanos de Londres y de otros pueblos lo estuvieron también.

En 1651, un folletista expresaba sus quejas de este modo:

No es obra nueva para Satanás diseminar herejías y criar herejes, pero nunca se dieron tanto como en estos últimos tiempos: antes se las examinaba una a una, pero ahora brotan en tropel y enjambres (como langostas del pozo sin fondo). Ahora llegan zumbando sobre nosotros como orugas de Egipto (22).

Estos <<herejes>> que el cronista tenía en mente no eran otros que los Ranters, o **energúmenos**, y que Alexander Ross describía como "a Sort of beasts" para los cuales "Christian liberty...consists in community of all things, and among the rest, of women; which they paint over with an expression called **the enjoyment of the fellow-creature**" (23).

Es evidente que estos nuevos sectarios, hijos del Milenio, fueron víctimas de una prensa amarilla que no escatimaba esfuerzos a la hora de presentarles ante la opinión pública como auténticos demonios blasfemadores, carentes del menor escrúpulo. Consecuencia de ello es que haya sobrevivido hasta hoy un ingente material de opúsculos y panfletos en torno y en contra del ranterismo (algunos de ellos bastante fiables por su

rigor histórico) que, curiosamente, vienen a enriquecer la escasa literatura Ranter que logró salvarse.

Ya citamos en su momento a Thomas Edwards, un presbiteriano acérrimo enemigo de los Independientes que en la segunda edición (1647) de su célebre obra **Gangraena** (1646) dejó patente el horror que le causaban las propuestas de los Ranters. Por otro lado, el eminente puritano Richard Baxter también dejó constancia de toda suerte de dislates y desviaciones atribuibles al ranterismo en su biografía intitulada **Reliquiae Baxterianae** (1696):

...Los ranters... hicieron suya la tarea de establecer la Luz de la Naturaleza, bajo el nombre **Cristo en los Hombres** y deshonar y rebatir a la Iglesia y a las Escrituras, el presente Ministerio, y nuestro Culto y Ordenanzas... pero con ello se adhirieron a una doctrina maldita de **libertinismo** que los llevó a toda abominable suciedad de la vida: Ellos enseñaron... que Dios no se interesa en las acciones externas del hombre, sino en las del corazón; y que para los puros todas las cosas son puras (hasta las cosas prohibidas)...(24)

Y en un sermón sobre **Revelación XII, 3 y Corintios XI, 14**, y que toma el muy blakeano título de **A wonder and yet no Woder: a great Red Dragon in Heaven** (1651), hallamos la siguiente descripción de los Ranters:

Dicen algunos: nada es inmundo para nosotros, ni pecar, ya que podemos cometer cualquier pecado, porque no estimamos que cosa alguna sea inmunda... el adulterio, la fornicación, etc... Dios hizo todas las cosas... Si el hace todas las cosas hizo también el pecado, El realiza el pecado, no hay nada que exista si no lo hubiese hecho El, y maldad es todo lo que hizo... Si Dios es todas las cosas, entonces es este perro, esta pipa de tabaco, El es yo, yo soy El, como he oído decir a algunos... (25).

Esta argumentación antinomianista trae a la memoria con no mucho esfuerzo el dualismo gnóstico de Blake, la noción de un demiurgo malvado, autor de un mundo natural que <<gemía por ser liberado>> y que para el poeta no era más que <<hindrance & not Action it is as the Dirt upon my feet No part of me>> (**A Vision of the Last Judgment**).

Es evidente que en muchas de las afirmaciones de Blake puede detectarse un tono provocativo y escandalizador que de inmediato nos lleva a pensar en los Ranters, sobre todo en aquellas declaraciones en las que de un modo más espectacular hace erupción su vena antinomianista, su inquina hacia toda muestra de santidad hipócrita, hacia toda sacralización de lo fáctico (del mundo de las apariencias, en suma) que conduce de modo irrevocable a una demonización del ámbito de las pasiones. Tanto algunas propuestas que ya recogimos de los adamitas (i.e: la condena de los castos) como otras de los Ranters que hemos visto y aún veremos quedan, a nuestro entender, perfectamente sintetizadas en estas líneas, entresacadas de **A Vision of the last Judgment:**

Men are admitted into Heaven not because they have <curbed &> governd their Passions or have no Passions but because they have cultivated their Understandings. The treasures of Heaven are not Negations of Passion but Realities of Intellect from which All the Pasions Emanate <Uncurbed> in their Eternal Glory The Fool shall not enter into Heaven let him be ever so Holy. Holiness is not the Price

of Entrance into Heaven Those who are cast out
Are all Those who having no Passions of their
own because no Intellect. Have spent their
lives in Curbing & Governing other Peoples by
the Various arts of Poverty & Cruelty of all
Kinds Wo Wo Wo to you Hypocrites Even Murder
the Courts of Justice <more merciful than the
Church> are compelled to allow is not done in
Passion but in Cool Blooded Design & Intention

Esta exaltación de las pasiones como energías de orden divino, así como el inevitable reconocimiento de su verdad nutricia cara a las potencias intelectuales (<<Intellectual powers>>, en Blake) mediante la mutua asimilación, ya expuesta, entre Eros y Agape (o confusión de la concupiscencia carnal y la intelectual), cristalizará en la noción blakeana de <<the holy insurrection>>, la rebelión del hombre contra Dios, gracias a la cual el primero queda transformado en una especie de dios terrenal; lo que de forma inevitable lleva a admitir una coincidencia de pensamiento nada desestimable entre Blake y autores tan biográficamente desconectados entre sí como lo pueden ser Sade, Dostoievski y Nietzsche (26). Y en tal manera que, como observó Praz, las teorías anárquicas de Sade y Blake

aportaron un substrato filosófico a autores posteriores como Swinburne o incluso a un decadentista tan representativo como Oscar Wilde.

La otra cara de la moneda, la otra cristalización que se verifica mediante la exaltación de las pasiones y que se nos presenta como contemporánea de Blake, es Sade. Y si en el caso del primero sus afinidades con la actitud de los Ranters podían ser motivo de sorpresa, en el caso del Divino Marqués la convergencia resulta más acusada, si cabe, sobre todo en lo que se refiere al modo irreverente y blasfematorio en que Dios y la Naturaleza (creador y criatura) son asociados con el mal. Examinemos, si no, algunas líneas procedentes de *Justine* en las que, a través de la idea rousseauiana de <<les plus pures lois de la nature!>>, el mal se nos revela como el eje fundamental del universo:

Je me dis: il existe un Dieu, une main a créé ce que je vois, mais pour le mal; elle ne se plaît que dans le mal; le mal est son essence; tout celui qu'elle nous fait commettre est indispensable à ses plans... Le mal est nécessaire à l'organisation vicieuse de ce

triste univers. Dieu est très vindicatif, méchant, injuste; c'est dans le mal qu'il a créé le monde, c'est par le mal qu'il le sautient... La vertu étant mode oppose au systeme du monde... Le mal est un être moral non créé; éternel, non périssable; il existait avant le monde... L'auteur de l'univers est le plus méchant, le plus feroce, le plus epouvantable de tous les êtres. (27)

La semejanza del discurso sádico, en este caso, con las declaraciones blasfemas de los Ranters y con aquellas otras en las que Blake acusaba al demiurgo o Dios padre de crueldad ilimitada en perpetuo contraste con la bondad del Hijo (<<Thinking as I do that the Creator of this World is a very cruel Being & being a Worshipper of Christ I...>>) (**A Vision of the Last Judgment**) no deja lugar a dudas. Los tres se ajustan a los presupuestos de las filosofías dualistas, al esquema lógico moral sustentado sobre el juego dialéctico de BIEN/MAL que, por otra parte, constituye la esencia de cada individuo desde los primeros balbuceos del lenguaje, y encarnan la estructura del alma misma (28).

De aquí que, en buena lógica, semejante discurso deba proceder, supuestamente, de un disoluto, de alguien que busca "corromper" o "disolver" (igual que Blake hacía con los ácidos corrosivos e infernales de la placa de cobre) la ley moral vigente en cada cual: tarea que se presenta ya como titánica, como un escollo insalvable. Pues que de su fracaso o de su éxito habrá de depender la disolución de aquellas falsas identidades que al poeta bloqueaban el paso hacia la verdadera identidad, hacia la capacidad imaginativa o Genio Poético: <<the True Man>>. Así, siguiendo una ruta que parte de la herejía medieval del Libre Espíritu y que en Inglaterra se concretiza en la visión un tanto edénica, panteísta y no menos antinomianista de los Ranters, Blake condenará la ley moral en nombre de la sensualidad, oponiendo esta última al primado de la razón y percibiendo en toda su contradicción y violencia <<el alcance del impulso que, al tiempo que nos precipita hacia lo peor, nos eleva hacia lo glorioso>> (29).

En los escandalizados cronistas del siglo XVII hallamos multitud de ejemplos referidos al modo en que los Ranters rechazaban la actitud servil que se desprende de todo sometimiento a la ley (del trabajo, de la moral imperante, de la alianza del matrimonio,...

etc.): de cualquier intento o tentación de ceder a la tristeza de la lógica (como más tarde lo representará Blake a través de Urizen: el <<triste señor>> lleno de moralidad y de razón) (30) y reivindicando, por contra, la verdad del Mal como vía de rescate de las energías perdidas, de ese <<eternal delight>> (deleite eterno) que asombró a los hombres en edades más primitivas.

John Holland, un hombre que se califica a si mismo como <<un testigo ocular y de oído>>, nos aporta la siguiente imagen de los Ranters en un brevísimo opusculo que recibe el título de **Smoke of the Bottomless Pit of A More true and fuller Discovery of the Doctrine of those men which call themselves Ranters: or, The Mad Crew,** (1651):

... publico ante el mundo las mayores y peores blasfemias ateas de estos hombres... Ellos sostienen que Dios está esencialmente en toda criatura, y que hay tanto de Dios en una criatura como en otra... Ellos dicen que todos los Mandamientos de Dios en el Nuevo y Antiguo Testamento son frutos de la maldición y que liberándose todos los hombres de la maldición, se liberan también de los Mandamientos. Otros

dicen que los Mandamientos son para hacer que todos los hombres vivan en Dios, y a Dios en ellos, y dicen que nosotros estamos viviendo en Dios y Dios en nosotros, por lo tanto estamos por encima de cualquier mandamiento... (31)

La difamación, las rebuscadas exageraciones, las descripciones repetidas de oscuras orgías comunales de carácter <<adamítico>> (32), nunca confirmadas en manera alguna ni siquiera por las francas confesiones de los Ranter (pero alentadas en el ímpetu de una prensa amarilla dispuesta siempre a avivar el más mínimo rescoldo) sirvieron una y otra vez de acicate para que los escandalizados defensores de la moral pudieran resarcirse de los agravios que la sola visión del ranterismo les infringía, mediante la producción continuada, casi novelesca, de panfletos en los que se tachaba a los miembros de la secta de individuos diabólicos y detestables. En *The Routing of the Ranters* (1650), hallamos la descripción de una mujer Ranter a propósito del mito erótico de la secta:

... ella se expresa muy favorablemente de aquellos esposos que dan libertad a sus esposas, y que libremente darían su

consentimiento para que ella se asocie con cualquier otra criatura [**fellow-creature**] a su gusto...ellas...concluyen que no existe el cielo sino los placeres que disfrutaban en la tierra...(33).

También hay la descripción de una fiesta Ranter en **the Arraignment and Tryal with a Declaration of the Ranters...** (1651) y otros dos opúsculos más, que tratan de un grupo de ocho Ranters arrestados en Londres en 1650. Aunque los autores se mostraban claramente hostiles al ranterismo, registraron sin embargo las declaraciones con probada veracidad. Además, se divulgaron algunos nombres. Al parecer, hombres y mujeres se reunían en una taberna llamada **David and Harp** en Lane, y según un testigo, <<Los Ranters entonaban canciones blasfemas con la melodía de los salmos... y aunque no hubo una orgía de promiscuidad uno de los hombres exhibióse de manera indecente... tomaron asiento para comer y era muy evidente que los alimentos tenían para ellos el significado de una eucaristía panteísta... Al ser arrestados uno cogió una vela, y comenzando a rebuscar el cuarto diciendo que estaba buscando sus pecados pero que no encontraba ninguno...>>(34)

También nos han llegado testigos de las actitudes anarco-comunistas de los Ranters, muy similares a las que habían practicado los taboritas y adamitas bohemios, así como los adeptos al Libre Espiritu en general. En un documento conocido por **The Ranters Declaration...**(1650). y en el que un grupo de Ranters disidentes informaban sobre los procedimientos de los adeptos, hallamos la siguiente descripción en torno a la doctrina social del movimiento:

...formulándose muchas interpelaciones en nombre de los pobres de su fraternidad, quienes deseaban saber cómo habrían de mantenerse por más que pereciesen muchos de los poderosos. Respondióseles que tomasen dinero prestado y no lo devolviesen; que no sólo debían hacer uso de la esposa de un hombre, sino también de su hacienda, bienes y castillos, pues todas las cosas eran comunes...(35).

Como puede comprenderse, el mismo Parlamento comenzó a dar muestras de preocupación ante la divulgación de las doctrinas del Libre Espiritu. En 1650 se nombró un comité <<para considerar una forma de reprimir las obscenas, licenciosas e impías prácticas

embieadas por personas so pretexto de libertad, religión y otras cosas>> (36). Poco después dicho comité informaría sobre las <<varias prácticas licenciosas y abominables de una secta llamada los Ranters>>. El 9 de Agosto se articuló una ley (**The Blasphemy Act**) en cuyo texto se aludía a <<hombres y mujeres que niegan la necesidad misma de la Justicia Moral y Civil entre los hombres>>, lo que sin duda podía servir como fiel definición de las doctrinas ranteristas. (37) La reincidencia se castigaba con el exilio y de no cumplirse éste, con la muerte.

En cuanto a los escritos de los Ranters, que de tan encarnizada persecución fueron objeto por parte de las autoridades, han logrado sobrevivir principalmente cuatro autores: Jacob Bauthumley, Joseph Salmon, Abezier Coppe y Laurence Clarkson. No es mucho, desde luego, pero ha bastado sin embargo para transmitir a la posteridad una imagen bastante fidedigna y completa de lo que supuso el movimiento del Libre Espíritu desde época medieval.

Jacob Bauthumlev, o Bottomley, escribió **The Light and Dark sides of God, or the Plain and Brief Discourse of the Light Side (God, Heaven and Earth), The**

Dark side (Deville, sin, and Hell). As also of the Resurrection and Scripture..., 1850 (84 págs).

Ya pueden entreverse en su extenso título las nociones que resultan predominantes entre las contenidas en el opúsculo. Primero el dualismo teológico de origen claramente bohemista, dualismo que también posee un alcance cosmogónico y que posteriormente la secta de los Muggletonians desarrollará plenamente en su teoría de <<las dos semillas>>. Tampoco resulta nada difícil, en consecuencia, la captación de claros ecos blakeanos (cielo, infierno, oscuridad, luz, etc.) si tal caso fuera verosímil. De todos modos Bauthumley representa a la rama más refinada y académica del ranterismo, de modo que pudo significar para el movimiento algo de índole muy similar a lo que Amaury de Bène fue para los amaurianos (39). Por otro lado, la aparición de las ideas de Rohme en su obra, así como en los demás autores Ranters, se explica suficientemente al tener en cuenta que los libros del filósofo teutónico se tradujeron al inglés precisamente por aquellos años (40). La dialéctica generada sobre la coexistencia de los principios del bien y del mal en una misma divinidad (la cual confiere al dios los atributos de justiciero y misericordioso a un tiempo) impregnará la filosofía de

estas sectas radicales y llegará hasta sus límites en el movimiento romántico, incluyendo al Marques de Sade. Un célebre pasaje extraído de *The Light and Dark sides of God* sintetiza mejor que ningún otro la esencia misma de la doctrina de los Ranters:

Nay, I see that God is in all Creatures,
Man and Beast, Fish and Fowle, and every green
thing, from the highest Cedar to the Ivey on
the wall; and that God is the life and being of
them all, and that God doth really dwell, and
if you will personally... in them all, and hath
his Being no where else out of the Creatures.
(41)

La yuxtaposición con Blake, se hace aquí obligatoria:

Some will say: 'Is not God alone the
Prolific? 'I answer: 'God only Acts & is, in
existing beings or Men!

(*The Marriage*, plate 17)

Claramente, el panteísmo de Blake supera al de su precursor, Bauthumley, en que se presenta mejor

perfilado, más meditado incluso, dotado de una mayor firmeza (a **firm outline**), mientras que el del Ranter ofrece una imagen más dispersa y conduce, como explica Morton, mediante la identificación de Dios con el hombre y con el universo natural a <<two apparently opposite consequences. It might lead to a mysticism which found God in every one; equally it might lead to a virtual materialism which in practise dispensed with him altogether>> (42). Y en tercer lugar, según Thompson, este panteísmo ranterista puede provocar extraños efectos en una mente desequilibrada, una mente que ante la poderosa idea de concebirse a sí misma como Dios, padeciera de inmediato una suerte de inflación psíquica que definitivamente instalase al sujeto presa del delirio de sentirse profeta mesiánico o incluso merecedor del Trono divino (43). La historia del Milenarismo revolucionario, como ya vimos, ofrece un sin fin de casos similares.

Baithumley aborda otros aspectos de este matrimonio entre Bien y Mal, tal como aquel que señala a los hombres (anticipándose de un modo bastante intuitivo a lo que más tarde significará Blake con su teoría de los estados espirituales) como agentes pasivos en esta dialéctica moral, como si en realidad cada hombre y cada

mujer se hallasen a merced de unas poderosas energías psíquicas (o si se prefiere, divinas) que están fuera de todo control racional y por tanto volitivo; de aquí que la razón de llamar a unos hombres piadosos y a otros malvados no radique

...Sino en el Ser divino que se manifiesta con mayor gloria en unos que en otros: así, el uno es Santo y piadoso, el otro, malvado y profano; mas tanto el uno como el otro obran a impulso del supremo poder. Y si hubiera diferencia alguna, no está en la propia criatura, en lo que es o en lo que hace; pues el mismo Ser divino mora en unos y en otros, pero no se manifiesta en todos por igual.

La voluntad [de Dios] es su poder, y su poder es su voluntad; y por el mismo acto en que quiere las cosas las obra: nuestra debilidad radica en no captarlo; pues siendo Dios uno y entero, no admitiendo distinciones o divisiones en sí, tampoco admite variaciones, porque todas las cosas son como las obra y hace la voluntad suprema. Y me doy cuenta, de acuerdo con el Consejo de su voluntad, que los que crucificaron a Cristo no hicieron algo

distinto que los que le abrazaron.

Esto escribo, no para defender los actos
indecentes o las maldades de cualquier
hombre... (44)

Para Bauthumley el pecado, en rigor, no es
sino el lado oscuro de Dios. De aquí que el hombre, al
cometerlo, glorifique a Dios en la misma medida que si
hubiera optado por las buenas obras: <<ira y amor por
igual lo glorifican>>.

La yuxtaposición con Blake vuelve a
hacerse pertinente:

The pride of the peacock is the glory of God.

The lust of the goat is the bounty of God.

The wrath of the lion is the wisdom of God

The nakedness of woman is the work of God.

.....

The roaring of lions, the howling of wolves,
the reing of the stormy sea, and the
destructive sword are portions of eternity too
great for the eye of man.

(<<Proverbs>>, plate-8)

En cuanto a la noción del infierno, sucede de nuevo que la visión Ranter se aproxima de modo sorprendente a la de Blake. Bauthumley identifica el averno con la ley y la conciencia acusadora, mientras que Blake hace lo propio con dicha conciencia y Satán, creando de este modo un binomio inseparable y simbólico de aquel <<estado>> del alma -<<*in fetters of the mind*>>- gestado en el vacío de la propia Idea personal -<<*your reason*>>- y que caracterizaba al <<Elegido>> calvinista como sujeto cegado y aprisionado por la opinión infectada. Para Blake el auténtico infierno se halla en la visión defectuosa o nula de quienes se han dejado convencer por el Espectro, un mitologema que encarna a las imágenes psíquicas o defensas encargadas de neutralizar todo cambio animado por los instintos. Sólo que, según Freud, este grupo de operaciones psíquicas que pretenden bloquear toda gratificación instintual, quedan infectadas por aquellos mismos instintos contra los que combaten hasta el punto de convertirse también ellas en un proceso compulsivo e inconsciente. Freud afirma que los instintos son <<entidades mitológicas, magníficas en su indefinición>> (45). Lo mismo cabría decir, pues, de sus antagonistas, las defensas. En Blake son símbolos de negación-dominación: el espectro, el querube, Urizen, Satán; y a veces esta cualidad demoníaca la comparten

otros caracteres, pero de un modo transitorio. Y si, como afirma Bloom(46), toda profecía (o poesía) necesita afianzar su autoridad con referencia a aquella tradición desde la cual se profetiza, y con vistas a renovarla previa internalización de la misma, resulta evidente que Blake, en la propia temática de sus escritos, no sólo se mantuvo fiel a la tradición radical puritana sino que además dejó en ellos impresa su autoridad, tal y como venimos comprobando.

Finalmente, Bauthumley profundiza en las nociones cristianas de la culpa y el castigo con una serie de reflexiones de tinte claramente antinomianista y orientadas hacia la total abolición del estigma que aún pesaba sobre una vida interior fundada en el deseo de objetos reales (siendo el erotismo uno de los aspectos esenciales de la misma) y opuesta a la naturaleza espiritual que propone la vida religiosa:

...cómo puede ser el alma, como dicen los hombres, impura y pecaminosa, eso es algo que se escapa; pues no concibo cómo puede mancillar la carne a un espíritu(47).

La duda planteada, no exenta de ironía, parece contradecir sin tregua al anatema cristiano-ortodoxo que se apresta a reducir el peso carnal de la sensualidad al ámbito demonizado de las "bajas pasiones". Para los Ranters, la voluptuosidad dista mucho de ser una cuestión meramente animal y es en su propia tradición (pensamos en el festín *agapeta* o <<banquete mesiánico>> de Martín Húska) donde germina aquella sospecha que emplea toda su fuerza en presentar lo contrario como una evidencia: los espasmos del placer se circunscriben esencialmente a la esfera de lo humano y, como nos dirá Bataille, no existe una satisfacción de los sentidos que no esté fundada sobre conductas "espirituales" (48).

En *The Marriage*, Blake se reafirma en este mismo sentido por medio de un proverbio infernal:

The soul of sweet delight can never be
defiled.

(*The Marriage*, plate 10)

Para algunos, el ranterismo supuso una etapa de sus vidas repleta de fecundos descubrimientos, pero que más tarde abandonarían con cierto aire contrito. Tal es el caso de Joseph Salmon, a quien George Fox

hallaría en la prisión de Coventry en 1649. Tras ser puesto en libertad poco después, Salmon oficiaría durante algunos años como ministro en Kent, predicando en la catedral de Rochester. Escribió un opúsculo de retractación de sus ideas Ranters titulado **Heights in Depths and Depths in Heights** (54 págs) en 1651. En este escrito relata cómo se retractó, arrepentido y fue posteriormente liberado. Pero la mayor parte del texto la dedica a hacer un recuento de sus aventuras, describiendo cómo fue prebiteriano, independiente, baptista y místico, en sucesivas etapas, hasta finalmente convertirse en Ranter:

Habiendo sido privado de la presencia del Señor, fui violentamente llevado por muchas sendas oscuras donde muy pronto trastabillé y caí en los lazos del más crudo terror y profanación, guiado e incitado (por qué poder juzguelo el cauto) en un principio de furibundo fervor a destrozar y desgarrar las mismas apariencias de Dios que antes había atesorado en mi corazón.

Deleitándome nada más que en lo que me hacía más vil y horrible a la vista de todos

los hombres, y no complaciéndome sino en mi propia vergüenza...

Estaba, en verdad, enfermo de ira enfermiza, se me dio un bebedizo de ira...

- Bien -debo beber- pero fijaos en el acertijo.

Me fue dado que bebiera y bebí, que trastabillara y trastabillé, que cayese, y caí, y con mi caída fui feliz. (49)

El tema de la caída en la verdad del Mal (expresado en un tono que lleva a pensar en el Salán de Milton), verdad que es rechazo a la actitud servil que se desprende de una búsqueda de la duración de las cosas, de su utilidad como cosas; tanto por el propio desprendimiento mostrado por Salmon hacia su fatal destino como por el placer que le procura la destrucción, consunción o gasto improductivo de aquellos objetos (la propia vida incluida) que en la realidad de una vida interior fundada en el deseo de cosas reales se perciben como recursos imposibles de acumular, contradice en cierta manera la solidez de sus rectas intenciones a la hora de redactar el escrito.

Sólo que los avatares de Salmon poca cosa son si los comparamos con la vida azarosa y proscrita de Abezier Coppe (1619-72), el más célebre de entre los ingleses adeptos al Espíritu Libre. Nacido en Warkick, pasó su adolescencia obsesionado con la convicción de su pecaminosidad, atormentado por ansiedades neuróticas que al tiempo le hacían sentir un impulso irresistible a blasfemar y maldecir (50).

En 1636, Coppe ingresó en Oxford como fámulo y a lo que parece mostrando ya una cierta relajación en sus hábitos. El inicio de la guerra civil truncó sus expectativas académicas, obligándole a abandonar la universidad y a tomar un nuevo rumbo gobernado mayormente por sus inquietudes religiosas. Tras un lapso en que fue presbiteriano, se hizo después pastor anabaptista, desplegando una actividad tan febril por los condados de Oxfordshire y Warwickshire, que se dice llegó a <<sumergir>> a 7.000 personas. Por culpa de dichas actividades fue encarcelado en Coventry alrededor de 1646 (51).

Pero no fue ésta la única desdicha acarreada por su ímpetu religioso. Padre, madre y esposa le abandonaron, su reputación se vio pisoteada y su casa

incendiada. Fue en 1649 cuando, tras padecer tan graves infortunios, decidió formar parte de los Ranters. Coppe pronto adoptó el neo-platonismo común en los adeptos del Libre Espiritu, afirmando que <<Dios está en el Cielo, en la Tierra, en el Mar y en el Infierno..., que llena todas las cosas, todos los lugares... es Todo en Todo>> y que <<todas las cosas están volviendo a su Origen>>. Igual que Blake declarase más tarde, la visión de Coppe sitúa a Dios incluso en las profundidades del infierno:

God is within, & without! he is even
in the depths of Hell!

(Jerusalem, 12:15)

El grupo Ranter del cual pasó a formar parte se denominaba <<my own flesh>> (mi propia carne) y estaba organizado en torno a Giles Calvert. Coppe pertenecía a la lista de los dirigentes orgiásticos de la secta. Sus costumbres adamitas ya habían sido motivo de escándalo en Oxford, mostrando hábitos licenciosos y dando rienda suelta a sus deseos de exhibirse desnudo públicamente profiriendo toda suerte de blasfemias y maldiciones. Richard Baxter se preguntaba con horror cómo podía ser que sus seguidores, <<hombres y mujeres temerosos de Dios, acabaran...substituyendo la religión

por las francachelas, la algarabía, la borrachera, la prostitución, blasfemando a voz en grito por las Heridas y Sangre del Señor, con las más terribles maldiciones jamás escuchadas>> (52).

Es posible que las dudas de Baxter se hubieran disipado si un siglo y medio después él mismo hubiera tenido acceso a algunos poemas de Blake. Quizá habría entendido que la sensualidad está del lado de la Energía, que es el Mal, codificado por el aparato represor, el Mal condenado por el hombre de moralidad, insidiosamente, porque adivina oculta en el mismo objeto de su condena esa energía (<<Eternal Delight>>) de la que él carece y para sí desea.

Como explica Bataille (53), la piedra de toque en la vida de Blake es la alegría de los sentidos, la oposición de la sensualidad al primado de la razón. En definitiva, la condena de la Ley Moral en nombre de la sensualidad:

As the catterpillar chooses the fairest
leaves to lay her eggs on, so the priest lays
his curse on the fairest joys.

(Proverbs of Hell, plate-9)

En la obra de Blake sorprende la **presencia** de todo lo que el mundo propone; de tal suerte puede afirmarse que no hay nada seductor, sencillo o feliz que él no invocara: la risa de la infancia, los juegos sensuales, el calor y la borrachera de las tabernas; y que nada le irritaba tanto como la Ley Moral opuesta al goce (54).

Puede que Richard Baxter y los que como él opinaban no se hubieran precipitado a condenar la costumbre ranterista de substituir los fríos y monótonos rituales de la religión establecida (semillas de servidumbre a la disciplina y ley del trabajo, así como preza clave, según Weber, en el armazón del **ethos** capitalista) por la algarabía orgiástica de la tradición adamita (primacia de la alegría de los sentidos sobre la fría mirada de Urizen: el Señor de los sistemas), de haber escuchado la protesta inocente y sencilla, a la par que irónicamente demoledora, del **pequeño vagabundo**:

Dear Mother, dear Mother, the Church
is cold.

But the Ale-house is healthy &
pleasant & warm;

aspira a usurpar su lugar a las **energías** de Eros) y su posterior suplantación por **Agape** -en la medida es que éste se encamina hacia el rescate de paraísos no del todo perdidos- como máximo representante de un <<sensual enjoyment>> o goce de los sentidos que, de llegar a alcanzarse, según Blake, nos situaría plenamente en un ámbito edénico donde las <<puertas de la percepción>> al fin son abiertas; esta conciencia crítica, debe su origen, en términos históricos, a las propuestas anarco-comunistas originadas entre los adeptos al Espíritu Libre.

No en vano, Coppe era aquel dirigente Ranter que, tranquilamente, bebía, fumaba y blasfemaba, en la descripción que George Fox nos ofrece de su paso por la prisión de Charing Cross en 1647 (55).

Aquel mismo año, tras una estancia de catorce meses en prisión, Coppe redactó los únicos escritos que merecen destacarse: **Some Sweet Sips of some Spiritual Wine, A fiery Roll y A Second Fiery Flying Roule.**

Resultado inmediato de estas publicaciones fueron su arresto y encarcelamiento, primero en la

prisión de Coventry y más tarde en New Gate, en 1650. Además, la reacción del Parlamento no se hizo esperar y promulgó la ley de 9 de Agosto de 1650 contra <<las opiniones aleas, blasfemas y execrables>> (**Blasphemy Act**) (56), según la cual los escritos de Coppe debían ser confiscados por los alguaciles y jueces de paz en toda la Commonwealth, para luego ser quemados públicamente.

Pero lo que definitivamente socavó los ímpetus de este inveterado Kanter, sin duda fue la presión de la cárcel. A mediados de 1651, Abiezer Coppe claudicaba para siempre publicando una completa retractación (**Coppe returns to the Ways of Truth [...]**) de sus embelecos doctrinales en nada más que veintiocho páginas. En él, tras reconocer que <<su Entendimiento le había sido devuelto>> rogaba presa de desolación que <<las alas del Feroz Manifiesto fuesen cortadas... Y éste arrojado de cabeza al lugar que le corresponde, el Lago de Fuego y azufre, y el gran Abismo del cual había salido>> (57).

El resultado fue que Coppe obtuvo las absoluciones del Parlamento y del Consejo de Estado, después de año y medio de prisión. A continuación, pronunció su sermón de retractación en Budford y pasó a

llevar una vida gris y anodina, practicando la medicina bajo el nombre de Dr. Higham. Pese a todo, sus breves escritos siguen siendo merecedores, aun hoy día, de la mayor atención, por cuanto su elevado valor a la hora de abordar una mejor comprensión de las doctrinas del Espíritu Libre resulta incuestionable. Para Cohn representan la fuente más nítida de cuantas pueda haber para demostrar en qué modo la conducta anárquica y extravagante de estos adeptos se alimentaba, principalmente, de sus experiencias místicas y estáticas. Además, en palabras de este autor:

También arrojan mucha luz sobre <<la doctrina social>> del Espíritu Libre. Nos encontramos con Coppe que todo pertenece o debe pertenecer al Señor solamente, y condenando profundamente la institución de la propiedad privada. El llamamiento a la pobreza apostólica y la humildad personal en público, considerado generalmente como característicamente medieval, se puede observar aquí en funcionamiento en la Inglaterra del siglo XVII. (58).

Pero más allá de la vieja oposición Ley Moral / Evangelio, los Ranters mantenían que <<all the

Commandments of God, both in the Old and New Testaments, are the fruits of the curse>> (59). Maldición que Blake transferirá a la impostura que conlleva toda legislación promovida por una religión estatal, cual es el caso de la ley mosaica:

The laws of the Jews were (both ceremonial & real) the basest & most oppressive of human codes, & being like all other codes given under pretence of divine command were what Christ pronounced them, The Abomination that maketh desolation, i.e., State Religion, which is the cause of all Cruelty (60).

El decálogo, por tanto, se nos presenta como el núcleo de un colosal error:

Moses beheld upon Mount Sinai forms
of dark delusion.

(The Song of Los, 3:17)

Y su autor queda indefectiblemente asociado al propio Satán, en su calidad de <<State trickster>>, expresión que Blake aplicó al propio obispo Watson, quien en su **An Apology for the Bible** (1797) se

revolvía iracundo contra las tesis de Paine respecto de la cuestionabilidad histórica de los relatos bíblicos. Blake se mostró de acuerdo con Paine, toda vez que si la Biblia no es historia es porque en verdad se trata de <<<a Poem of probable impossibilities fabricated for pleasure as moderns say but I say Inspiration>> (61). De modo que tenemos al Estado (o al legislador Urizen) urdiendo la trama abstracta (<<the woof of Locke>>) que permitirá se realice la alquimia espectral que transforma los impulsos espontáneos (fenómenos siempre de abundancia) en rígida ley, en una economía de la escasez.

El radicalismo social que amenaza la estabilidad de los poderes vigentes en la Inglaterra del siglo XVII por medio de los Ranters y otras sectas inconformistas, culminará, como ya observamos, poco más de un siglo después en el estallido de la Revolución Americana. De aquí que resulte plenamente coherente que Blake pusiera en boca de Orc (símbolo de juventud y rebeldía o, como hoy diríamos, del joven airado) palabras que muy bien pudieran haber salido de los panfletos atrabiliarios de cualquiera de los autores Ranters:

The fiery joy, that Urizen perveted to ten
commands,

What night he led the starry hosts thro'

the wide wilderness:

That stony law I stamp to dust: and

scatter religion abroad

(America, 8: 3-5)

Como, por ejemplo, los escritos de Laurence Clarkson o Claxton (1615-67), natural de Preston y educado en la Iglesia de Inglaterra. De igual modo que en los casos anteriores, Clarkson llevó una vida algo azarosa antes de hacerse Ranter. Fue primeramente anabaptista y, al igual que Bauthumley, visitó la prisión por llevar a la práctica el bautismo por inmersión. También fue Seeker (otra secta antinomianista a tener en cuenta). Finalmente, a principios de 1649 pasó a formar parte de un grupo Ranter especialmente licencioso que, como sucedía con Coupe, tomaba el nombre de <<My own flesh>> (mi misma carne). Y al igual que otros opúsculos ranteristas, el suyo, titulado **A Single Eye** (1650), fue quemado en Westminster por el verdugo público, siendo tachado como <<libro impío y blasfemo>>. Clarkson fue condenado a un mes de prisión y posterior destierro, pero este último nunca se cumplió (aunque, como ya se dijo, tal desobediencia implicaba la pena capital).

Tras su puesta en libertad, llevó una vida errante y en 1658 se unió a la secta de los Muggletonians, unos ascetas radicales que, en cierto modo, constituían una profundización del ranterismo. El último libro de Clarkson, *The Lost Sheep found*, es autobiográfico y autocrítico, lo que le convierte en un texto de sumo interés si se quiere abarcar en toda su complejidad el mundo del ranterismo. A diferencia de algunos de sus colegas que, como pudimos comprobar, se aplicaron en la redacción de fórmulas de retractamiento con vistas a mejorar su precaria situación, Clarkson no tuvo reparos en servirse de sus memorias para sacar a la luz un sin fin de interesantes anécdotas referidas a la vida de los Ranters y a sus convicciones. De esta guisa explica cómo llegó a darse cuenta de que <<none can be free from sin, till in purity it be acted as no sin...>> (62); y de que cuando era <<Captain of the Rant>> en Londres, <<i>had most of the principal women came to my lodging for knowledge>> hasta que <<at last it became a trade so common, that all the froth and scum broke forth into the height of this wickedness, yea began to be a publick reproach>> (63).

De todos modos, resulta difícil substraerse a la impresión de que un aire confeso preside

estas declaraciones, al tiempo que nos remiten directamente al mito erótico de la secta. Un mito que cobra aliento en la atención charlatana y el ruido levantado en torno a la sexualidad por parte de aquellas gentes -y la prensa amarilla que victimizó a los Ranters da fe de ello- que no hacían más que seguir la corriente dominante. No debemos olvidar, además, que es precisamente en el siglo XVII cuando ese complejo fenómeno que viene determinado por <<la puesta en discurso del sexo>> (64) comienza a implantarse como una forma de saber o **scientia sexualis** característica de nuestra civilización occidental (a falta, por tanto, de una **ars erotica**, más propia de las civilizaciones orientales) y que hunde sus raíces en la Pastoral cristiana y en el establecimiento y reglamentación de la confesión, como sacramento, por el concilio de Letrán (1215) (65).

No es difícil entrever en el **Blasphemy Act** de 1650, y en el subsiguiente encarcelamiento de algunos de los líderes Ranters, una preocupación elemental del Estado por suprimir cualquier brote de sexualidad desviada (o perturbada), es decir, no encaminada a asegurar la población y reproducir la fuerza de trabajo; en síntesis: una sexualidad que no resulta económicamente

útil a los intereses de Capital y Estado ni se muestra políticamente conservadora.

Por causa de los Ranters, principalmente, el problema de las sexualidades heréticas saltará a la palestra pública en un país que, en aquellos momentos (mediados del siglo XVII), acaba de salir de una catastrófica guerra civil y se encaminaba (poseído cada vez más por un **ethos** calvinista que prefigura, como pudimos comprobar, una conciencia capitalista) hacia la Revolución Industrial.

Ya aclaramos, en su momento, que los Ranters no se concebían a sí mismos ni como Iglesia ni como congregación. Su único vínculo manifiesto en tanto que comunidad quedaba limitado a la expresión <<my own flesh>>, con la que se quería indicar su condición de <<fellow-creatures>> en Cristo. Todo lo cual, siendo un saber bajo y no cualificado, esta saludable indefinición será utilizada a modo de <<aparato de combate>> en la misma medida que lo fueron también el libertinaje y la perversión, concebidos como un atentado contra los dos grandes sistemas de reglas que occidente ha ideado para regir el sexo (para convertir a **Eros** en una fuerza económicamente productiva y sustentadora de la

jerarquización estatal): la ley de la alianza (institucionalización de la pareja y la familia) y el orden de los deseos.

Sólo que el nuevo Estado capitalista —a diferencia de otras formas más antiguas de dominio— variará la estrategia de represión. Ya no se trata de aplicar la tortura o la hoguera, como antaño hiciera la Inquisición de cara a extraer una confesión, sino de **decir la verdad del sexo**, hacer que **ello** hable (66). Este nuevo refinamiento consiste, pues, en una exaltación de la voluntad de saber (la cual en nuestros días ha alcanzado grados de perfección inimaginables), especialmente de saberse a sí mismo, de constituirse uno como sujeto contable dentro de la masa, de atomizarse como individuo portador de los valores impuestos por la opinión dominante. Tras la conminación liberal y progresista que invita a proclamar lo que uno es, lo que ha dicho, lo que recuerda y lo que ha olvidado (el psicoanálisis como una institución que perpetúa **científicamente** el viejo mandato sacramental de la confesión) se oculta según Foucault, <<la astucia interna de la confesión>> (67), que, combinada con una representación del poder de todo punto invertida concluye en una sujeción de los hombres mucho más perfecta que las

anteriores, es decir, en su constitución como <<sujetos>>.

Las retractaciones y confesiones que el Poder propuso a los Ranters como vía de absolución deben enmarcarse en esta dinámica. Porque el que escucha la confesión -el Consejo de Estado, en este caso- no sólo se erige mediante tal argucia en el dueño del perdón, sino también en el dueño de la verdad lo que, con vistas a una consolidación cada vez más férrea de la Idea imperante, resulta mucho más eficaz. Ya no hace falta sacrificar a la oveja descarriada. Ahora el Estado dispone de métodos más sofisticados que consiguen hacerla regresar al redil: tal fue el caso de Bauthumley, Coppe y de otros contemporáneos adeptos al Espíritu Libre.

Ahora, el viejo milenarismo igualitario se enfrentaba a una nueva forma de Poder, a un **sistema** más complejo y sofisticado, producto de la filosofía positivista (<<intrincate wheels they invented, with cogs tyrannic>>), que destruyó a su enemigo por **asimilación**.

NOTAS CAPITULO DECIMO

1. Norman Cohn. **En pos del Milenio. Opus cit.,**
p.198.
2. **Ibid., 201.**
3. **Ibid., 203.**
4. **Ibid., 207.**
5. **Ibid., 208.**
6. **Ibid., 210.**
7. **Ibid., 211.**
8. H. Marcuse. **Eros y civilización. Opus cit.,**
p. 51-
9. Norman Cohn. **En pos del Milenio. Opus cit., p.**
216.
10. H. Marcuse. **Eros y civilización. Opus cit., p.**
43.

11. *Ibid.*
12. Antonio Márquez. *Los Alumbrados*. *Opus cit.*, pp. 180-181.
13. *Ibid.*
14. Norman Cohn. *En pos del Milenio*. *Opus cit.*, p. 219.
15. *Ibid.*, 220
16. *Ibid.*, 219.
17. *Ibid.*, 220.
18. *Ibid.*, 221.
19. *Ibid.*, 280.
20. *Ibid.*, 287.
21. E.P. Thompson. *Witness against the Beast*. *Opus cit.*, p. 24

22. Norman Cohn. **En pos del Milenio.** Opus cit., p. 290.

23. E. P. Thompson. **Witness against the Beast.** Opus cit., p. 25.

24. Norman Cohn. **En pos del Milenio.** Opus cit., p. 292.

25. Ibid., p. 293. El pasaje continúa del siguiente modo:

que ellos son Dios mismo, infinitos y todopoderosos como es Dios mismo; que ellos son en honor, excelencia, majestad y poder iguales y lo mismo que el verdadero Dios; que la eterna majestad habita en ellos y que no en otra parte; que no existe cosa semejante a la Santidad y la Rectitud de Dios; que lo que es deshonesto, y los actos de la imundicia, blasfemia, borrachera y todas las suciedades y bajezas, no están prohibidas ni dejan de ser santas en la Palabra; que estos actos están aprobados por Dios en ellos y en los demás, y dichos actos y las personas que los cometen son como Dios. Que los actos de negar o blasfemar contra Dios o contra la Santidad y Rectitud de Dios; los actos de maldecir a Dios, jurando en vano y falsamente por su nombre, y

los actos de mentir, robar, engatusar y defraudar a otros: asesinato, adulterio, incesto, fornicación, sucia ebriedad, sodomía, palabras asquerosas y licenciosas, no son en sí cosas vergonzosas, malvadas, pecaminosas, impías, abominables y detestables en cualquier persona. Que los actos de adulterio, borrachera y cosas parecidas, pueden cometerse sin pecar: y que dichos actos son obrados por el Dios verdadero, o por la majestad de Dios, y por la eternidad que hay en ellos. Que el cielo y todas las felicidades consisten en la realización de aquellas cosas que son pecado y maldad: que aquellos que cometen los más grandes pecados sin ningún remordimiento o vergüenza son más perfectos, y parecidos a Dios y a la eternidad que habita en ellos: que no existe verdaderamente cosa parecida a verdad, injusticia o pecado sino como el hombre o la mujer lo juzgan, y que no existe ni cielo, ni infierno, ni salvación, ni condena, y que éstos son una y la misma cosa y que no hay diferencia entre ellos, como no la hay entre la luz y la oscuridad. Que la Razón es Dios: que no tendremos paz y tranquilidad en nuestros espíritus, hasta que lleguemos a esta libertad de prostirnos, blasfemar y cosas por el estilo; que el hombre está

dedicado; que el espíritu en un nombre después de su muerte va a un perro o a un gato; que Dios cree en Dios; que todas las mujeres del mundo no son sino mujeres del esposo en unidad (sic); de modo que un hombre puede estar con todas las mujeres del mundo, porque ellos son el esposo en unidad (sic). etc.

26. Mario Praz. **The Romantic Agony**. Opus cit., pp. 246 y 290.

27. Ibid., pp. 104 y 105.

28. Agustín García Calvo. Prólogo del traductor; en Marqués de Sade, **Instruir deleitando o escuela de amor**. (Madrid 1980). p. 15.

29. Georges Bataille. <<William Blake>>. en **La literatura y el mal** (Madrid, 1971), p. 125.

30. Ibid., p. 127.

31. Norman Cohn. **En pos del Milenio**. Opus cit., p. 294.

32. Ibid., p. 298.

33. Ibid., los corchetes son nuestros.
34. Ibid.,
35. Ibid., p. 302.
36. Ibid., p. 296.
37. Ibid.,
38. Ibid., p. 304.
39. Ibid.,
40. E. F. Thompson, **Witness Against the Beast**. Opus cit., p. 27.
41. Ibid., p. 26.
42. Ibid.,
43. Ibid., 27.
44. Norman Cohn, **En pos del Milenio**. Opus cit., p. 306.

45. Ver Harold Bloom. <<The breaking of form>>; en **De-construction**, varios autores (London, 1979), pp. 19 v 20.
46. Ibid.,
47. Norman Cohn. **En pos del Milenio. Opus cit., p. 306.**
48. Georges Bataille. **Lo que entiendo por soberanía** (Barcelona, 1996), p.58.
49. Norman Cohn. **En pos del Milenio. Opus cit., p. 308.**
50. Ibid.. p. 316.
51. Ibid..
52. Ibid, p. 317.
53. Georges Bataille. **La literatura y el mal. Opus cit., p. 119.**
54. Ibid., pp. 117 v 118.

55. Norman Long. **En pos del Milenio. Opus cit., p. 317.**
56. **Ibid..**
57. **Ibid.. p. 318.**
58. **Ibid.. pp. 318-19.**
59. E. P. Thompson. **Wittness Against the Beast. Opus cit., p. 25.**
60. **Annotations to An Apology for the Bible.**
61. **Ibid..**
62. E. P. Thompson. **Wittness Against the Beast. Opus cit., p. 25.**
63. **Ibid..**
64. Michel Foucault. **Historia de la sexualidad Vol. 1. <<La voluntad de saber>> (Madrid 1972). p. 48.**

65. *Ibid.*, p. 73.

66. *Ibid.*, p. 72.

CAPITULO ONCE

Los Muggletonians, una secta familiar a Blake.

Como consecuencia de la promulgación del **Blasphemy Act** (1650) y el encarcelamiento de algunos de los **Ranters** más destacados, el movimiento se fue desintegrando, dando paso a otros sistemas inconformistas más congruentes y meditados. Y es quizás en este momento, pasado ya el climax de los **Ranters**, cuando sus doctrinas alcanzan mayor fuerza y hallan una vía de transmisión que asegurará su perdurabilidad en la siguiente centuria, a través de sectas tales como baptistas, cuáqueros, filadelfianos, muggletonianos, familistas, ... etc. (1).

Este momento debe contemplarse, por tanto, bajo la doble vertiente de una supervivencia del ranterismo a través de nuevas formas de disidencia política que, paradójicamente, entrañan a su vez una

postura revisionista orientada a redefinir los presupuestos ideológicos de la secta. El nuevo enfoque buscará un sentido más espiritual y quietista, más introspectivo, de modo que las viejas esperanzas milenaristas pasan ya a un segundo plano y la Nueva Jerusalén deja de ser una meta concreta, sujeta a los avatares propios de una <<mala facticidad>> en la que las potencialidades humanas rara vez se realizan, para convertirse en el símbolo de una **philosophia perennis** (más en consonancia con la teoría de la esencia: unidad y universalidad del ser) la cual, como estrategia de combate frente a la ideología de las formas autoritarias de dominación se resumirá en la formación de diversas comunidades de sesgo radical.

Tanto George Fox como John Reeve, fieles a este impulso renovador, optaron por anteponer la prohibición de la <<sword of steel>> a cualquiera de sus enseñanzas. Reeve aseveraba que el deber de todo auténtico cristiano con respecto al mundo consistía en <<to suffer all kind of wrong from all men, and to return mercy and forgiveness...>> (2). Lo que demuestra claramente que este nuevo giro tomado por los inconformistas ingleses suponía, en esencia, el abandono del milenarismo iracundo de inspiración apocalíptica y la

consiguiente adopción del <<Evangelio Eterno>> como nueva vía de expansión. Frente a la masacre revolucionaria que, como ya comentamos, lejos de suprimir el Poder acaba siempre en un reforzamiento del mismo (enmascarado las más de las veces por un mero cambio de titulares), se propone por contra la vía evangélica del perdón, la cual, por presentarse como la más <<utópica>> se revela al mismo tiempo como la más corrosiva. Blake, sabido es, se nutrirá de la doctrina del Evangelio Permanente para elaborar su célebre teoría de los estados del alma, o psíquicos, pieza clave de su pensamiento. Sin embargo, en su brevísima obra **The Gates of Paradise**, cuya primera versión data de 1797 (**For Children: the Gates of Paradise**) -mientras que la segunda, sin fechar, se piensa fue realizada hacia 1806 (**For the Sexes: The Gates of Paradise**) con ampliación del texto y título modificado- abordará ya esta cuestión en los versos iniciales, poniendo de relieve su convicción de que la postura evangélica, por su misma falta de practicidad, es la única capaz de hacer frente y poner coto a los estragos de la moral dominante:

Mutual Forgiveness of each Vice

Such are the Gates of Paradise

Against the Accusers chief desire

Who walked among the Stones of Fire
Jehovahs Finger Wrote the Law
Then Wept! then rose in Zeal & Awe.
(For The Sexes: The Gates of Paradise.

Prologue)

Más adelante, en los versos finales o <<Epílogo>>, bajo el título no menos elocuente de **To The Accuser who is / The God of This World**, se permite el lujo de insultar a los defensores de la Ley Moral, representados aquí por Satán:

Truly my Satan thou art but a Dunce
And dost not know the Garment from the Man
Every Harlot was a Virgin once
Nor canst thou ever change Kate into Nan.

(Ibid., Epilogue)

Uno de los principales precursores de la filosofía del Evangelio Permanente había sido Thomas Tany, un Ranter audaz y no exento de múltiples delirios de autodivinización. Conocedor de la obra de Bohme, y presa de sus propias fantasías, anunció en 1650 haber tenido una revelación según la cual él era un judío de la tribu de Rubén. Por tal motivo, decidió adoptar un nuevo

nombre, Theauraujohn, al tiempo que proclamaba el retorno inminente de los israelitas a Tierra Santa, empresa en la que él mismo no dudaba en participar; no sin antes reclamar para sí primeramente el trono de Inglaterra, luego el de Francia, armar la consiguiente reyerta en el Parlamento y, finalmente, desaparecer hacia 1655 navegando por el Canal de la Mancha, parece ser que en una barca de fabricación casera y gritando a los cuatro vientos <<Ho, for the Holy Wars>> (3).

Tan excéntrico personaje dejaría, no obstante, algunos escritos que pese a abundar en pasajes de franco delirio mesiánico sorprenden en algunos tramos del discurso por su intensa lucidez. Su **Theauraujohn His Theousori Apokolipikal**, en lo que podría describirse como un auténtico arretrato libertario (precursor, incluso, de los himnos proletarios de nuestra época), se abre con esta dedicatoria: <<to the Army and the risen people in all Lands>> (4). La visión que Tany desarrolla en cuanto a la esencia del alma humana y su relación con el ser supremo se halla plenamente integrada dentro de la corriente antinomianista del Espíritu Libre, directamente heredada del ranterismo. Sin embargo, hay algo en su manera de expresar esta doctrina, una ligera desviación un tanto original, que llama la atención por su estrecha

conexión con algunos pasajes de Blake. Para Tany, por ejemplo, el alma humana es el aliento divino de Dios <<inclosed within the circumference of the body>>: <<this is the image of God in Man>>. Para Blake, la dualidad Cuerpo/Alma era una noción falsa que <<is to be expunged>>, y en su lugar propone como verdadera la antítesis Razón/Energía:

Energy is the only life and is from the
Body and Reason is the bound or outward
circumference of Energy.

(The Marriage, plate-4)

Tany también hace hincapié en una noción que es clave en la filosofía del Libre Espíritu: la del Amor como la razón del ser, identificando a Jesús con dicho Amor y mostrando un claro rechazo ante cualquier tentativa de racionalizar el espíritu evangélico. Sus palabras recuerdan bastante a aquellos pasajes en que Blake atacaba a los deístas:

Christ in the head is a lye, without being
in the heart... Brethren, till ye be doers, ye
are a lye, and... your Religion is of the
devil; for ye name Jesus to effect another end,

but love is Jesus acting, by a living
distributing life, to his members (5).

Como puede apreciarse las recomendaciones de Tany responden fielmente a ese movimiento de repliegue sobre sí mismo o, si se prefiere, de abandono de la vieja confusión entre teoría y práctica (y que a su vez servía de coartada a la pretensión revolucionaria de hacer lo que se piensa como remedio práctico a los problemas sociales) que el sector Ranter experimentaba en aquellos momentos, denunciando, con el ejemplo del réprobo evangélico, cualquier tentativa de reconciliación (y por tanto de confusión) entre lógica y amor o, en lenguaje más blakeano, entre Poder Razonador e Imaginación.

Si contemplásemos el ranterismo como un largo poema producto de la imaginación popular (lo que sería lícito en la medida en que emerge espontáneamente y libre de elucubraciones) y quisiéramos aplicar una <<ratio revisionaria>> o imagen entre lo que se dice y lo que, de algún modo, es su intención (6), podríamos hablar quizás de lo que Bloom entiende como una **kenosis**, <<which is a breaking-device similar to the defense mechanisms our psyches employ against repetition compulsions;

kenosis then is a movement towards discontinuity with the precursor>> (7).

Es en este sentido como debe interpretarse la reacción o cambio de actitud que hallamos en los continuadores de la tradición del Libre Espiritu una vez extinguida la algarabía que acompañó al breve climax de los Ranters (1649-1652). El 3 de Febrero de 1652, tras el fracaso sufrido por Levellers y Diggers, Dios habló a John Reeve de este modo: <<I have chosen thee my last Messenger for a great Work unto this bloody unbelieving World>> (8). Este arranque mesiánico hizo que Reeve y su primo, Ludowick Muggleton, aunaran fuerzas (igual que Moisés y Aarón, uno era el mensajero y el otro su <<boca>>) para congregar un pequeño grupo de seguidores entre los escasos y desorientados Ranters que aún quedaban. Como primer paso de la misión divina que se les había encomendado, ambos profetas se enfrascaron en una violenta disputa con dos destacados representantes de la vieja guardia: Thomas Tany y John Robins; este último, recién autoproclamado Hijo de Dios, cumplía prisión bajo sentencia de muerte. Los dos nuevos profetas no dudaron en acusar a Robins de ser el mismísimo Anticristo. La maldición hizo mella en la atribulada conciencia del

hasta entonces <<Ranter's god>>. Robins dio muestras de flaqueza y acabó retractándose de sus desvaríos.

No sucedió lo mismo con Tany, pese a ser considerado por Muggleton <<the Head of... the Atheistical Ranters and Quakers Principle>> (9). No se dejó amedrentar tan fácilmente por los nuevos emisarios de Dios, demostrando además una cierta solidez en sus convicciones, no exenta de coherencia que, como venimos comprobando, presta un vivo interés a sus escritos. Su posible relevancia como vector guía hacia Blake acaba de ser indicada, pero quizás sea en sus comentarios sobre el <<Everlasting Gospel>> donde el hecho cobra una mayor evidencia:

This is the everlasting Gospel that should be preached, which is God dwelling with men, by a divine Evangelical living in them, they in it, here lies the mistery...

The essence creative in us is good, for 'tis God's image, but our dissenting from that living life in us, causes the evil in us...
(10)

Lo que desde luego no ofrece duda alguna es la manifiesta influencia de Jacob Bohme. En su obra **Signatura de todas las cosas**, el filósofo teutónico ya se había expresado en términos muy similares: <<God dwells in all things>>, o también, <<God must become man, man must become God...the earth must be turned to heaven>> (11). Y Blake, finalmente, redondearía esta vieja noción al aseverar que <<God becomes as we are, that we may be as he is>> (**There is No Natural Religion ii**).

Por otro lado, aquel sector de los Ranters que había sido excluido de las actividades del nuevo grupo revisionista, desembocó directamente en una forma incipiente de cuaquerismo. Por lo que puede hablarse ya de una nueva bifurcación del viejo ranterismo a través de los cuáqueros: de otra rama de continuidad fundamentada esta vez por la común influencia de Bohme. Sólo que también se aprecia en estos últimos un cierto impulso revisionista, sobre todo en lo tocante a los excesos sexuales y conducta estrafalaria exhibida por sus precursores. Por lo demás, salvando estas cortapisas encaminadas a lograr un ranterismo más civilizado (<<For the Ranters were so grossly rude in their Lives, that spoiled their high Language, and made People weary of them>>) (12), las premisas básicas de las que partían

eran de tiempo atrás un lugar común entre los adeptos al Libre Espiritu. Y por mucho que George Fox opinase de distinta manera, los observadores contemporáneos insistían en que la nueva secta se atenía a los viejos principios de un modo literal. Según nos describe Alexander Ross, unos dicen que <<some of them are Christ, some God himself, and some equal with God, because they have the same spirit in them which is in God>> (13). También sostenían que se hallaban interiormente justificados y que <<many of them cannot sin>>; declaraban que las iglesias ortodoxas eran anticristianas y que <<Christ came to destroy all property; and that therefore all things ought to be common... and that one man ought not to have power over another>> (14). Reeve y Muggleton no exageraban al afirmar, en tono condenatorio, que los cuáqueros estaban todavía guiados por los espíritus de Robins y Tany.

Las disputas y controversias entre los mugueltonianos y sus vecinos cuáqueros fueron cosa corriente. Los primeros denunciaban a Tany y repudiaban a Bohme; pero muchas veces la oposición enconada entre sectas tan estrechamente emparentadas ha de interpretarse como un signo de **afinidad**. Es cierto que Muggleton y Reeve no otorgaban valor alguno al panteísmo un tanto

caótico y disperso de la tradición bohemista, implantando en su lugar la creencia en un Dios/Cristo a imagen del hombre (lo mismo que Blake: <<GOD is Jesus>>, *The Laocoön*), pero no lo es menos que en otros aspectos de su doctrina (la naturaleza de la Creación, el origen del mal, la noción de los contrarios) se surtían plenamente tanto de Bohme como del ranterismo.

Entre todo este conglomerado de sectas más o menos afines entre sí (en cuanto descendientes del Libre Espíritu), surgidas de la contienda civil y que conforman el estrato radical y disidente del protestantismo inglés del s. XVII, son los mugueltonianos el vector que con más claridad conduce hasta el mismo Blake, si bien no deben descartarse por entero otras muchas opciones ya citadas (Ranters, cuáqueros, familistas, filadelfianos, Diggers, Levellers, bohemistas... etc), y a las que haremos alusión en el presente estudio, por razones evidentes de extensión, sólo cuando resulte imprescindible.

Pero a este amplio sector inconformista de vieja raigambre nacional habría que añadir la incorporación de un importante componente de inmigrantes hugonotes que huyendo del Edicto de Nantes (1685) se

trasladase a Londres a finales de la centuria. Algunos de ellos, comerciantes de oficios varios, se establecieron en el **West End**, mientras que los tejedores de la seda se agruparon en la parte oriental de la ciudad. Ello explica que en el distrito donde creciese Blake (la parroquia de St. James, Westminster) abundasen los nombres de origen foráneo, y algunos, quizás, de origen hugonote. Y que el electorado del que su padre formó parte en 1749 incluyera a James Serzes, ministro de una Iglesia holandesa o francesa en St. James; Philip Tuesay, un comerciante en carbón, nacido en Normandía; Dr. Fevat o Fivatt, médico; Dr. Guordiant, cirujano; y Benjamín Cusheir, un enterrador (15). Un dato más a tener en cuenta, si queremos situar a Blake, ya desde la infancia, educándose en un medio de tradición disidente.

Aunque el grueso de las iglesias protestantes francesas no comulgaba con ningún tipo de antinomianismo o milenarismo, lo cierto es que entre sus elementos más periféricos sí podían localizarse sustanciosas desviaciones que a veces sacudían al núcleo más ortodoxo, especialmente en el **East London**. Tal era el caso de los **Camisards** o <<profetas franceses>>, vehementes aficionados a toda clase de trances, escenas de histerismo y exhibiciones patéticas. Hacia 1707-10

dotaron de un impulso y vigor renovados a la retórica de la Nueva Jerusalén, logrando en poco tiempo la conversión de muchos ingleses, algunos de los cuales aseguraron la pervivencia de esta tradición durante varias décadas.

Los Camisards, que eran milenaristas, se mostraban partidarios de que toda ley verdadera se hallaba <<writ in every Man's Heart>>, lo que según ellos evidenciaba la inutilidad de todo sacerdocio. Estas y otras nociones les llevaron hacia una fuerte confluencia doctrinal, no menos pródiga en su veta polemizadora, con la secta de los filadelfianos, amigos también de éxtasis y arrebatos (16). Posteriormente, con el declive sufrido por las iglesias de hugonotes en Londres y la consiguiente integración social de aquellas familias inmigrantes pasadas una o dos generaciones, lo más probable es que sus adeptos más radicales acabaran engrosando las filas de los filadelfianos o de otras sectas, lo que aseguró una cierta supervivencia a la tradición de los Camisards durante el siglo dieciocho. Y no hay que olvidar, por otra parte, que el líder más intelectual de los mugueltonianos en la década de 1730, Arden Bonel, quizás fuese de descendencia hugonote (17).

En cuanto a los filadelfianos destaca, como hemos dicho, su condición de <<extáticos>>. Dr. John Fordage, seguidor de Bohme, parece acaparar el centro de las enseñanzas de la secta hacia 1681, cuando Mrs. Jane Lead, autora de **The Everlasting Gospel Message**, se adhiere a su doctrina y se convierte en el centro de un pequeño grupo de seguidores.

Pese a la ausencia de prueba alguna que constate el conocimiento de los escritos visionarios de Jane Lead por parte de Blake, algunas expresiones habituales en esta autora mueven a sospecha: desde nociones como la <<Pure Humanity of Christ>>, o <<Christ's perfect Deity in his Eternal Humanity>>, hasta alusiones a <<the Last Vintage and Harvest>> (<<All Animals upon the Earth, are prepared in all their strength / To go forth to the Great Harvest & Vintage of the Nations>>; así finaliza el poema **Milton**), por no hablar de <<secrete gate>> del espíritu, <<states>>, <<golden chains>>; y lo más sorprendente de todo ello, las recomendaciones por entrar <<to a self-Annihilation>>, un concepto, como ya vimos, fundamental en **Milton** y característico de la Psicología blakeana; todo lo cual, quizás sea buena prueba de la concomitancia

entre ambos autores, tanto por los temas que se tratan como por el léxico empleado.

Para Jane Lead este mundo <<is under the goverment of that Great Monarch Reason, to whose Scepter all must bow that live in Sensitive Animal Life>> (**A Fountain of Gardens**, c 1680) (18). A este Monarca se le visiona a veces como una <<Serpent>>, un símbolo recurrente en obras como, **America** o **Europe**. Además, Jane Lead especula de continuo no sólo en torno a las Siete Iglesias de Asia, tema de todo punto capital en Blake, sino también sobre estados visionarios, intelectuales y proféticos. Pordage, por su parte, hace lo propio y establece cuatro grados de revelación: (1) Visión, (2) Iluminación, (3) Transporte, y (4) Revelación; titula una de sus obras **The Angelikal World** (lo mismo que Tany, era un reformador de la ortografía), preludiando de este modo a Swedenborg (del que se sabe no fue ajeno a estas doctrinas), y finalmente en su obra **Theologia Mystica** arremete sin reparos contra la <<Natural Religion>>:

The **Rational**, which the confounding Jesuit wold mak the **pure Religionist** beleev to be Mechanism (the **Diana of this inquisitive Age**) and the whole Encyclopoede of Arts and Sciences

but a brisk circulation of the Blood, and all thinking and reasoning Power a mere local motion, and that too tumultuous... (19)

For si no fuera bastante, la Philadelphian Society publicaba un boletín -dirigido por cinco de sus miembros en 1697- llamado **Theosophical Transactions** en el que aparecían las más variadas elucubraciones en torno a cuestiones herméticas, paracelsianas o cabalísticas, y se hacían constantes alusiones a nociones como las de <<emanación>>, con un resultado tan similar a la maquinaria de los poemas proféticos que, según Thompson, podría llegar a causarnos una cierta inquietud (20). Al mismo tiempo suscitan la sospecha de que, probablemente, gran parte de las imágenes y temas utilizados por Blake, referidos a filosofía hermética y neoplatonismo, y que hasta ahora muchos estudiosos (K. Raine, por ejemplo) no han dudado en atribuir a una influencia directa recibida a través de la lectura de Proclo, Fludo o Thomas Taylor, podían en igual medida haber sido producto, no del influjo de la <<Gran Tradición>>, cual se pretende, sino de ese nutrido grupo de pequeñas tradiciones que conformaban los círculos disidentes del Londres del siglo dieciocho. La importancia, según aquí vamos mostrando, de filadelfianos y bohemistas en el movimiento inglés de la

contrailustración dice mucho en este sentido. Lo que lleva a pensar que Blake, con su habitual disposición a apropiarse de toda suerte de símbolos y conceptos con que alimentar el fuego de sus hornos proféticos, posiblemente fuera aprovechando y reuniendo retazos de aquí y allá dentro de la inacabable verborrea de magos y hermetistas, como materia lírica para sus obras. Igual que muchos artistas plásticos de hoy en día rebuscan entre la chatarra con idéntico fin. Esto explica la traición constante y sistemática infringida sobre la <<Gran Tradición>> por parte de Blake. Se apropia de ciertos símbolos, logra integrarlos en su propio sistema, pero su valor queda alterado irremediablemente. Tanto en el resultado final como en la intención de la obra, nada hay ya que nos recuerde ni remotamente a la filosofía de herméticos y teósofos, si no es para contradecirles, como a menudo sucede. Pensemos en el caso de Swedenborg, sin ir más lejos, al que critica una y otra vez, rabiosamente, por su fondo moralista y convencional. Parodiando sus célebres visiones de ángeles y demonios en *The Marriage*, bajo el rótulo de <<A memorable fancy>>.

No es del todo cierto que el Blake disidente y el Blake amigo de los arcanos corran parejos, como se ha dicho (Bronowsky, Larrisy.. etc.) y si lo es

sólo puede serlo en el sentido que acabamos de señalar. En realidad, la única tradición, o tradiciones, que Blake respeta y se esfuerza en perpetuar (sin entrar, de momento, en cuestiones pictóricas o poéticas) es la tradición del Evangelio Permanente: disidente, inconformista, múltiple, indefinible, antiestatal, evangélica, anticlerical, promiscua, escandalosa, plebeya y airada - siempre descontenta.

Ni siquiera Bohme debe confundirnos, a tenor de la admiración que Blake le demostraba en aquellos versos de juventud que escribía en carta a su amigo Flaxman (<<Paracelsus & Behmen appeared to me...>>, 12 Sp. 1800) El erudito francés M. Serge Hutin, profundo conocedor del pensamiento de Bohme, dedica un amplio estudio a los discípulos ingleses del filósofo teutónico. Sus conclusiones sobre Blake nos aclaran ciertas dudas. Para empezar, admite que éste se vale de nociones tales como <<correspondence>>, <<Grand Man>> y de la unidad primordial entre Dios y el universo, pero luego señala que nada hay entre ellas que pueda tomarse como específicamente bohemista, por cuanto pertenecen a la jerga común y usual de la que se valen teósofos y ocultistas, y agrega: <<it is absolutely impossible to discover the least echo of Behmenist metaphysic>> (21).

En cuanto al concepto de los contrarios o naturalezas opuestas de las que el mundo y todas las criaturas participan (lo que también es un lugar común tanto en el sistema paracelsiano como en el de su seguidor inglés, Robert Fludd), resulta evidente que tuvo una importante influencia sobre Blake. No obstante, el enfoque de este último varía; de modo que de una perspectiva a la que esta operación dialéctica queda circunscrita a una maquinaria metafísica bajo la cual los contrarios se contemplan como <<primarily cosmogenic principles...they explain how creation came about more that they explain its present character>> (22), y cercana a la interpretación dualista propia del maniqueísmo, Blake concibe el problema desde una dimensión de valores éticos, y por tanto políticos, describiendo lo que podría ser un **clinamen** hacia una postura decididamente antinomianista, hacia un <<Antinomianismo gnóstico>>. Según explica Martin K. Nuri (23), se evidencia en una obra como **The Marriage** un cierto giro blakeano en favor de Bohme, pero luego el autor concluye en lo que aquí hemos venido insistiendo, es decir, en que <<no ideas enter Blake's thought unchanged>>, como bien demuestra el hecho de que pese a valerse en la citada obra de múltiples **fragmentos** recogidos del vocabulario y la simbología de Bohme, Blake transforma su contenido hasta el extremo de,

en ocasiones, llegar a invertir su sentido. De suerte que <<Blake's contraries -asevera Nurnai-, on the other hand, describe the vital nature of Human life, especially of ideal society...>>, y admite que lo más importante de la doctrina de los contrarios de Blake (<<opposition is true Friendship>>) es su dimensión social, a la cual llegó mediante la crucial distinción entre los <<contrarios activos>> y la simple <<negación>>. Blake se abastece de la gran maquinaria humanista (de la <<Gran Tradición>>) solamente como vehículo para sus propios fines:

The distinction between contraries and negations, in Blake's opinion, is a crucial one for the salvation of man. For to see the qualities of things as vital, necessary contraries is to live in a Human world of vision and imagination, whereas to see them as negations is to live in the fallen world of materialism and repressive social, religious, and political laws, a world in which the contraries are distorted and given the crude normative designations 'good' and 'evil' (24)

El esquema de una moral dualista que constituye la esencia de cada individuo o el juego

dialéctico Bien/Mal sobre el que el Orden se sustenta y cuyo aparato lógico moral, al constituirse en la figura mayor de la Ideología se nos revela finalmente como un hecho político, queda denunciado como una ficción y, por tal causa, relegado a la condición de Idea falsificadora de la realidad, de Ideología (recordemos que sólo hay Ideología dominante) que intenta de continuo suplantar los verdaderos contrarios (sin los cuales <<There is no progression>> o nada podría haber) por términos tan abstractos como ajenos a las cosas mismas y que, por tal razón, son su negación o su muerte. En el mundo de la phisys (de lo que hay) no hay negaciones sino contradicciones, como ya intuyera Bergson (**Evolución Creativa**). En efecto, esta crucial distinción que Blake realiza conduce de inmediato a identificar el esquema lógico moral Bien/Mal con una negación (de las cosas reales) que a fin de cuentas, va a parar en sentencia de muerte (de dichas cosas) bajo la forma de lo que Kenneth Burke (25) define como **the hortatory negative**: el **Thou shalt not** (de la Ley Moral), mediante el que se introyecta la Idea de orden, como substancia letal y enemiga de las fuerzas vivientes (Eros). Este impulso de muerte va implícito en toda actitud moralista y condenatoria. Blake lo quiso expresar de este modo en <<The Garden of Love>>:

And the gates of this Chapel were shut,
And Thou shalt not, writ over the door;
So I turn'd to the Garden of Love,
That so many sweet flowers bore,

(<<The Garden of Love>>. Songs of Experience)

623

un paradero fijo: ni capilla, ni convento, ni ningún otro lugar permanente de reunión. Los mugueltonianos no tenían sacerdotes ni oficiantes. Sólo el antiguo Ranter Clarkson pretendió erigirse en obispo de la secta, casi al comienzo de la misma, pero Muggleton no dudó en salirle al paso, eliminando bruscamente la intentona. En los primeros tiempos tenían por costumbre reunirse en casas particulares y, poco después, al amparo del **Conventicle Act**, solían hacerlo en las tabernas, como los antiguos Ranters. Alquilaban allí alguna estancia donde reunirse, provista siempre de un armario en el que guardaban bajo llave sus libros y anotaciones. Al inicio de sus reuniones mandaban al posadero a por ponche y cerveza, dedicándose luego a cantar, con lo que disipaban las sospechas de los curiosos dando la apariencia de no ser otra cosa más que un alegre círculo de ociosos camaradas (o **glee club**). Muchas de las <<divine songs>> que ellos mismos escribieron gozaron de no poca popularidad entre sus conciudadanos (**Fanny blooming fair, Scots wha hae, Young Nancy one morn,...** etc). Pero también llevan de inmediato a pensar en un claro antecedente de las **Songs** de Blake. Y no sólo por lo que en ellas pueda haber de reivindicativo en cuanto al verdadero sentimiento de hermandad creado en torno del sano bullicio y la alegre camaradería que, claro está, sirve de contraste a la

<<The Little Vagabond>> (Dear mother Dear Mother the church is cold...), como ya mostrábamos, sino a que también es el propio Blake quien parece hacerse eco de esta costumbre, suscitando una cierta reminiscencia de ella en <<Laughing Song>>, un poema perteneciente a *The Songs of Innocence*:

When the painted birds laugh in the shade
Where our table with cherries and nuts is
spread
Come live & be merry and join with me,
To sing the sweet chorus of Ha, Ha, He.

En la parte superior del grabado se representa una escena muy parecida a lo que podría ser una reunión de mugueltonianos: un grupo de animados contertulios se solaza en torno a una mesa bien provista de manjares, mientras uno de ellos, en pie y quitándose el sombrero, sostiene en alto una copa. Un gesto que, conociendo un poco las sutilezas de Blake, resulta quizás menos inocente de lo que pudiera pensarse. ¿Acaso no asistimos a una especie de consagración del vino sólo que al estilo radical y disidente? (fig. 21) ¿Y no sería ello un claro exponente de ese compromiso, originario del Libre Espíritu, de combatir sin tregua el ritual tedioso,

Libre Espíritu, de combatir sin tregua el ritual tedioso, hueco y repetitivo de la religión establecida, mediante la exaltación de Agape (recordemos a los anarcocomunistas bohemios: taboritas y adamitas), mediante la consagración de las *Energías* de la vida?

Pero tampoco debemos interpretar estas costumbres de la secta como signo de que sus actividades se desarrollaban a plena luz del día en el seno de una sociedad amable y tolerante, como se dice ahora; ni tampoco suponer que los miembros del grupo no sufrieran los efectos de la incomprensión y el pertinaz ostigamiento por parte de los eternos defensores de las buenas costumbres, por parte de quienes encarnaban al Orden vigente en aquel momento.

Paulatinamente, el secretismo fue convirtiéndose en una norma de la secta. Una serie de reveses lo propiciaron: el encarcelamiento y exposición pública en la picota de Muggleton (fundador de la secta, junto con John Reeve); las multas y confiscaciones de bienes en castigo por no atender a los oficios religiosos de su parroquia; o bien por acusaciones de blasfemia y obscenidad. Los mugueltonianos fueron víctimas frecuentes del ostracismo y la calumnia hasta límites de crueldad

insospechados. Se conoce el caso de Mary Cundy, una viuda adepta a la secta, que no sólo murió excomulgada sino que fue enterrada fuera del cementerio <<with the burial of an asse>> (26).

Ante estos ultrajes, la respuesta del grupo fue ejemplar: Muggleton aconsejó a sus miembros que evitasen cualquier tipo de confrontación, mientras que Clarkson reprendía a los cuáqueros por perturbar la paz. En adelante, y como legítimo método de defensa, ningún miembro de la secta volvería a declarar públicamente sus convicciones, a menos que se le inquiriesen directamente. Esto parecía suficiente de cara a la salvaguarda personal, según escribía un miembro en 1786:

As we have no Outward Ordinances of
Worship, nor bound to Meetings it is not
in the power of all Devils who govern the
World to hinder our Meetings... (27)

Era su propia indefinición, lo que convertía a estos descendientes del Libre Espíritu en seres volátiles, casi inexistentes, frente a las instancias represoras. Por fortuna, el mutismo de la secta se limitó tan sólo a la palabra hablada, pero no

así a la escrita. Como venía siendo costumbre entre los grupos inconformistas, los mugueltonianos no descuidaron el cultivo del opúsculo y otras modalidades de escritura (canciones, sermones, cartas, pastorales... etc). Las obras de sus fundadores, Muggleton y Reeve, fueron objeto de sucesivas impresiones que alcanzan hasta la década de 1820. No vamos a hacer aquí una recapitulación de las mismas, sino más bien llamar la atención sobre aquellos puntos doctrinales que aún mantenían su vigencia en el Londres de Blake y que, por tanto, posiblemente influyeran en él.

La doctrina mugueltoniana se centraba en tres áreas: el problema de la creación del mundo material y el origen del mal; el Génesis y la Caída; y la Revelación (70). Sería imposible hallar una temática más en consonancia con los enigmas que presidieron la vida y obra de Blake.

Igual que en el pensamiento gnóstico, Dios y Materia existen desde la eternidad. La divinidad se concibe como el Ser omnipotente y activo, mientras que la Materia conforma el Principio pasivo sobre el que el primero ejerce su poder y realiza su obra. Con todo, la Materia presenta propiedades muy diferentes a las del

atribuibles a Arden Bonel (*The Principles of the Muggletonians Asserted*, 1735) (29), la Materia <<Was an unactive Principle from Eternity; and it was not possible to be hid from the active omnipotent Being, he by making it active renders it capable of producing Evil>>. Tal aseveración nos sitúa ya a una prudente distancia de nociones neoplatónicas y bohemistas. Aunque de los últimos pueda de hecho rastrearse algún vestigio en la nueva versión que la secta nos ofrece sobre la dialéctica de los contrarios, concebida a veces como oposición entre Dios/Naturaleza, espíritu/materia y Fe/Razón; y según la alusión a <<God's manifesting himself by Contrarieties in Creation>> (30). Igual que sucedía en la doctrina maniqueísta, la Creación aparece compuesta de dos principios antagónicos: uno material (origen del mal) y otro espiritual y divino. Ya observamos que Blake, hacia el final de su vida, se mostró en más de una ocasión partidario de esta idea. Lo que concuerda con su propio sistema dialéctico, donde el conflicto entre estas dos realidades (Imaginación o pensamiento vs. praxis) sería una negación, toda vez que lejos de complementarse y confundirse -cual los opuestos blakeanos: Amor/Odio, Razón/Energía... etc.- manifiestan una mutua impenetrabilidad tal que de hecho los constituye en mundos totalmente ajenos entre sí: todo ello para amargo

mundos totalmente ajenos entre sí: todo ello para amargo desconsuelo de los defensores del cómputo y la pragmática. De acuerdo a Crabb Robinson (31), <<He [Blake] was continually expressing... his distinction between the natural & spiritual world. The natural world must be consumed>>, y agrega: <<he denied that the natural world is anything. It is all nothing and Satan's empire is the empire of nothing>>. Para los mugueltonianos, Satán también era el **Dios de la Razón**, el dios erróneamente adorado, el Señor de este mundo, tal y como reflejan los siguientes versos de Richard Wynne (*Divine Songs of the Muggletonians*, 1829):

Reason's god is in all life,
Human, brutal, vegetive,
Which, at first, from nothing came,
And must to nothing return again. (32)

Conviene no pasar por alto el fondo antinewtoniano que subyace en esta postura. Dado que a partir de la **canonización** de las ciencias físicas llevada a cabo por filósofos y científicos durante la Ilustración y la consiguiente supremacía ideológica de una filosofía práctica que hallará en Rousseau la fórmula mágica e incomprensible con que realizar esta operación

<<Rousseau es el Newton de la Moral>>) (33), la conciencia crítica de la <<mala facticidad>> de las potencias humanas no realizadas (34) ya no se deducirá de una antítesis entre *essentia* y existencia (de que en todo ser finito, esencia y existencia estén ontológicamente separadas), como en el caso de la filosofía cristiana de la Edad Media, sino que ahora la realidad espacio-temporal se ha convertido en algo tan meramente <<externo>>, mecánico y separado del auténtico potencial del hombre, que en consecuencia la esencia deberá localizarse en el propio pensamiento: *ego cogito* (Descartes).

La corriente disidente del Londres de Blake partía de esta misma premisa, pero luego se desviaba hacia una postura menos racionalista, como hemos visto. La noción de <<pensamiento>> no queda circunscrita al ámbito de la especulación ideativa sino que alcanza también al de los afectos y los instintos, al mundo global de la psique en definitiva. En esta misma línea y como anticipándose a Freud, hallamos en los escritos de Blake insistentes alusiones a la supremacía incuestionable del mundo espiritual (o psíquico) sobre el material (o somático):

We who dwell on Earth can do nothing of

We who dwell on Earth can do nothing of
ourselves, every thing is conducted by Spirits,
no less than Digestion or Sleep.

(Jerusalem, 3)

And every Natural Effect has a Spiritual
Cause, and not
A Natural: for a Natural Cause only seems,
it is a Delusion
Of Ulro: & a ratio of the perishing
Vegetable Memory.

(Milton, 26: 44-46)

Adviértase, de paso, el uso que hace Blake del término **vegetable** (otras veces escribe **vegetative**), tan similar al **vegetive** utilizado por Richard Wynne, y mediante el cual suele referirse a aquellas funciones fisiológicas o sistemas corporales automáticos que escapan al control de la voluntad racional (el crecimiento en general, la digestión y el sueño). En Blake <<vegetar>> significa materializarse (entrar en el mundo apariencial de Ulro: el mundo fenoménico). Hasta el momento la crítica había atribuido la inserción de este vocablo en el lenguaje blakeano a la influencia del platonista Thomas Taylor. Sin embargo, Thompson parece

estar en lo cierto al señalar otra posible vía de recepción, es decir, la que procede de una terminología al uso entre las sectas inconformistas (35).

En esta perspectiva, la visión que los mugueltonianos defendían en cuanto a la dialéctica de los contrarios no reviste tintes tan dualistas como en principio podría pensarse. Los opuestos también se interpretan aquí como complementarios, como necesarios. Según Margaret Thomas, por ejemplo, Dios habría permitido que <<the root of spiritual darkness>> se manifestase al objeto de aportar un contraste (luz/sombra) que hiciera resaltar la realidad de las cosas, que colaborase en su clarificación, empezando por la misma divinidad:

Since by contraries all things are made
clear,
Without contraries nothing can appear:
So had not God a devil sent on earth
We had not known his glory and his
birth... (36).

Una postura similar se desprende de un comentario recogido por Crabb Robinson, según el cual

Blake <<Assertd that the Devil is eternally created not by God - but by God's permission>> (37).

En los mugueltonianos, sin embargo, el juego dialéctico entre los contrarios dará lugar finalmente a su doctrina de las Dos Semillas, punto central de las creencias de la secta. El paso inicial de donde parte esta doctrina se sintetiza en una interpretación harto original y sorprendente del **Génesis**. Según ésta, el Diablo (o Angel de Luz) se aparecería en el episodio bíblico bajo la forma radiante de una gran serpiente que penetra en las entrañas de Eva, dejando allí su semilla. Así, el mismo Satán se transformará <<into Flesh, Blood and Bone>> (38), generando a Caín y a toda su estirpe, mientras que Abel y su hermano Set, en cuya concepción no tomó parte alguna el maligno, serían fruto del principio divino que creó a Adán. Sólo que a partir del momento de la caída, Satán desaparecerá del cosmos, habiéndose disuelto en la matriz de Eva para desde allí perpetuarse a través del linaje de Caín. De este modo, sobreviven en la raza humana dos principios antagónicos (Bien/Mal) que responden a sendos linajes contrapuestos: el de Caín y el de Set (39).

Desde un principio, la doctrina de las Dos Semillas se revela inexorablemente predestinataria. En 1675 John Saddington se ocupó en establecer un código de 48 artículos en los que se resumía el credo de la secta, exponiendo con el mayor detalle el drama primordial que de forma somera acabamos de exponer. Para Saddington:

A part of Mankind are the Spawn of the Devil, or the Produce and Offspring of a carnal knowledge the Devil had of Eve; whilst others, viz, **themselves**, are only and truly the Seed of the Woman (40).

No obstante, los mugueltonianos no obviaron el hecho de que la raza humana era el producto de milenios de mestizaje. Lo que concluyó en una interpretación de la doctrina menos rígida, de sesgo no tan determinista, a tenor de la cual todo ser humano era portador de ambos principios, uno divino y otro diabólico, los cuales luchaban entre sí por la supremacía. De aquí que todo creyente tuviera acceso a la salvación, mientras que a sus oponentes podía en verdad considerárseles como fruto de la semilla del Diablo. En este punto del argumento, sin embargo, se pone claramente de manifiesto el origen milenarista y disidente de la

componentes de este linaje maldito se encuentran reyes, magistrados, sacerdotes, cuáqueros... etc.

No se requiere mucho esfuerzo imaginativo para percibir en Blake más de una reminiscencia en lo que a esta doctrina se refiere. Es evidente que juega con la noción de las Dos Simientes, o <<the two natures which are in man>> (41) en su planteamiento del <<prolífico>> y el <<devorador>>, o también en aquella reelaboración posterior de su psicología en la que establecía tres clases de hombres, desentendiéndose de los parámetros de la moral vigente y poniendo al Cristo evangélico como paradigma del réprobo insumiso. Además, según registró Crabb Robinson en otra de sus conversaciones, Blake se mostraba partidario de que <<Men are born with a devil & an angel...>>, lo que según Robinson <<this he himself interpreted body & Soul>>. Y Blake sentenciaba: <<<Every Man has a Devil in Himself. And the conflict between his Self and God is perpetually carrying on>> (42).

Pero además, el uso que hiciera de esta doctrina básica mugueltoniana no para aquí. Blake también se sirvió de ella con vistas a una descripción de su propia genealogía de la moral en la que, muy al estilo mugueltoniano y, en general, disidente, sitúa también

mugueltoniano y, en general, disidente, sitúa también sobre el linaje de **Satán** a reyes, legisladores y gobernates -a los titulares del Poder, en suma- mientras que patriarcas y profetas (como representantes del hombre prolífico) son incluídos entre la estirpe de Adán:

Satan Cain Tubal Nimrod Pharoah Priam
Bladud Belin
Arthur Alfred the Norman Conqueror Richard
John
[Edward Henry Elithabeth James Charles
William George]

And all the Kings & Nobles of the Earth &
all their Glories

These are Created by Rahab & Tirzah in
Ulro: but around

These, to preserve them from Eternal Death
Los Creates

Adam Noah Abraham Moses Samuel David
Ezequiel

[Pythagoras Socrates Euripides Virgil
Dante Milton]

Dissipating the rocky forms of Death, by
his thunderous Hammer

As the Pilgrim passes while the Country
permanent remains
So Men pass on: but States remain
permanent for ever
(Jerusalem, 73: 35-45)

Al grupo de los descendientes de Adán -la estirpe divina- quedan adscritos patriarcas, filósofos y poetas que, a su vez, son la creación de Los, el profeta eterno, quien a golpes con su martillo tonante (su fragua, decíamos, simboliza la inagotable constancia que exige toda labor creativa) disuelve, o erosiona pacientemente, la roca de la ignorancia (o de la muerte). Por su parte, los defensores del Poder son de inmediato satanizados como descendientes de la semilla diabólica. En un sentido metafórico general la noción de un linaje Satán/Caín que incluye a los potentados de la tierra debe su origen a aquella tradición paulina que veíamos alzarse como bandera de los reformistas en el s. XVI (para luego, un siglo después, servir de base a la corriente antinomianista) y que consiste en definir la esencia del cristianismo en una lucha no <<contra carne y sangre; sino contra principados, contra potestades, contra señores del mundo, gobernadores de estas tinieblas...>> (Ef vi:12). Blake utilizó estas mismas palabras como

epígrafe para **The Four Zoas**, así como también la emblemática expresión paulina <<el dios de este mundo>>, según hemos podido comprobar, aparece en múltiples pasajes, identificando siempre a este dios ficticio con el **Accuser** o Satán. Por otro lado, y ya metidos de lleno en el inconformismo inglés, tenemos primeramente un panfleto **Digger** en el que se declara que <<Cain is still alive in all Great Landlords>> (43) y luego nada menos que a **Bunyan** afirmando que <<Cain's brood>> eran <<lords and rulers>>, mientras que <<Abel and his generation have their necks under oppression>> (44). Evidentemente, una vez que se profundiza en esta tradición milenarista (Libre Espíritu), antinomianista y disidente, empezamos a atar cabos y todo parece encajar a la perfección.

Otro detalle, en los versos que acabamos de citar, posible motivo de desconcierto para un lector poco avezado en la simbología de Blake, es aquél que nos remite a **Rahab** y **Tirzah** como creadoras -y antagónicas a Los- de los componentes de la estirpe satánica <<in Ulro>>. Para empezar, **Rahab** es un personaje bíblico que en el Antiguo Testamento se reconoce como <<la prostituta de Jericó>>, mientras que en el Nuevo se la nombra entre los ancestros de Cristo. Blake se sirve de **Rahab** para simbolizar a la <<Prostituta de Babilonia>>, lo que en su

lenguaje vale como referente de toda falsa Iglesia y, en último término, de la Religión Natural. Rahab, por tanto, representa al sistema Moral basado en la pretensión de virtud, en la ilusión de una justificación individual, ante la cual Los -el profeta; de hecho, el propio Blake- opone un contrasistema basado en el mutuo entendimiento, o mutuo perdón, y que reposa sobre la distinción entre Individuos y Estados perceptivos.

En cuanto a Tirzah -hija de Rahab en la simbología de Blake- su origen bíblico se localiza en el **Cantar de los Cantares** (vi:4). En **Songs of Experience**, aparece como autora o madre del cuerpo mortal, o sea, como emblema de la propia muerte (lo que la convierte en una figura precursora de la <<mujer fatal>>):

Thou Mother of my Mortal part,
With cruelty didst mould my Heart.
And with false self-decieving tears
Didst bind my Nostrils Eyes & Ears.

Didst close my Tongue in senseless clay
And me to Mortal Life betray:
The Death of Jesus set me free.
Then what have I to do with thee?

(<<To Tirzah>>)

Símbolo de la cruel madre naturaleza, Tirzah también representa el falso ideal femenino y en última instancia (igual que su madre Rahab), en el plano de la filosofía, a toda doctrina positivista y por consiguiente negadora de la inspiración; y a tal efecto se dice que:

Rahab created Voltaire; Tirzah
created Rousseau
(Milton, 22: 41)

Rahab y Tirzah colaboran de continuo en diversos planos: **tejen** la carne y los huesos del cuerpo mortal; conspiran contra la poesía en **Milton**; dividen a las naciones; se erigen juntas como Religión Natural... etc. Además, en torno a su pintura <<The Canterbury Pilgrims>>, inspirada en la obra de Chaucer, Blake comentó que la priora representaba a Tirzah, en contraste con la Esposa de Bath, que era Rahab (45).

Hecha esta breve aclaración, ya pueden adivinarse con cierto rigor las intenciones abrigadas por Blake a la hora de responsabilizar a estas dos figuras femeninas de la creación -corporal e intelectual- de

aquellos elementos opresores que configuran el linaje de Satán.

Hay otros episodios e imágenes en la doctrina mugueltoniana que sin duda ejercieron un gran poder de fascinación sobre Blake -habida cuenta del uso sistemático que de ellas hizo en sus escritos- y a pesar, o debido a, el carácter excéntrico (inusual en la tradición ortodoxa cristiana) de las mismas. Así tenemos que la identificación con Satán del querube que guarda, amenazador, el paso hacia el **Arbol de la Vida** (Génesis, 3, 24) con su espada llameante, también formaba parte del **corpus** doctrinal de la secta. Identificación que, sin embargo, hoy resultaría difícil de desgajar de la obra de Blake, por cuanto viene a ser una de las imágenes más clásicas y representativas del poeta:

For the cherub with his flaming sword is
hereby commanded to leave his guard at tree of
life; and when he does, the whole creation will
be consumed and appear infinite and holy,
whereas it now appears finite and corrupt.

(**The Marriage**, plate-14)

Otro tanto sucedería con las <<Siete Iglesias de Asia>>, imagen que también preocupaba a los mugueltonianos aunque, como ya vimos, no eran los únicos.

En cuanto a la figura de Cristo, la convergencia entre el credo de la secta y la visión de Blake se muestra más acusada todavía. Para los mugueltonianos la historia de Jesús da comienzo con la historia de la caída, pero invertida. Ahora es Dios, y no la serpiente, quien entra en el vientre de la mujer (María) dando lugar a su concepción. Esta fecundación dual de Eva y María dotaba a la doctrina no sólo de una interesante simetría sino también de una cierta consistencia intelectual. A pesar de lo cual, y debido a su franco simbolismo sexual, no se libró de duras acusaciones de blasfemia y obscenidad, lo que indujo a la secta a no publicarla en ningún escrito (46). Sin embargo, resulta evidente que Blake se hacía eco de esta misma imagen simétrica al escribir que <<Christ took on Sin in the Virgin's Womb & put it off in the Cross>> (Milton, 5:3).

Otra interesante coincidencia es la abolición de la farragosa doctrina de la Trinidad y su substitución por un Dios indivisible y único que se

identifica con Cristo; en **A Transcendent Spiritual Treatise** (Muggletonian archive, 1822), podemos leer:

I believe in God the Man Christ Jesus, in
Glory who was a Spiritual Body from all
Eternity Who by Virtue of his Godhead Power
Entered into the narrow passage of the Blessed
Virgin Mary's Womb And so Dissolved Himself
into Seed and Nature as Clothed Himself with
Flesh Blood and Bone as with a Garment...

Para Blake, ya lo dijimos, <<God is Jesus>> (**The Laocoön**), rebajando al resto de las personas trinitarias a ser simples aspectos de la segunda. Durante su existencia terrenal, Jesús declaró ser uno con el Padre (**Juan X: 30**), y tras su muerte se convirtió en Jeováh, el dios misericordioso. Y por lo que respecta al Espíritu Santo, éste no es más que el influjo de Jesús sobre el hombre, la fuente intelectual o clarividencia que emana de la divinidad y disipa las tinieblas de la ignorancia. De aquí que Jesús se nos muestre como el Dios humano por excelencia: <<[Jesus] is the only God... And so am I and so are you>> (Blake a Crabb Robinson) (47); o también: <<We are all co-existent with God - members of the Divine body. We are all partakers of the Divine

nature>> (48). Ya comentamos a los inicios de nuestro estudio en qué modo esta mutua asimilación o juego dialéctico Hombre/Dios (de amplia difusión en los primeros tiempos de la Reforma a través de las distintas ramificaciones del Libre Espíritu) deriva finalmente en una humanización de la imagen divina y, por consiguiente, en un franco rechazo de los dioses abstractos y justicieros más propios de los deístas (el Cosmocrator de Newton) y de las religiones establecidas (anglicanismo, calvinismo, catolicismo... etc.). Blake llevaría esta postura hasta sus últimas consecuencias. Anticipándose a Nietzsche pero tomando como modelo los **Aforismos** del filósofo suizo Lavater, aclaró esta noción de un modo impecable a la par que demoledor en su abierta denuncia de los hipócritas que aspiran a la santidad:

It is easier to forgive an Enemy than to
forgive a Friend;
The man who permits you to injure him,
deserves your vengeance:
He also will receive it; go Spectre! obey
my most secret desire:
Which thou knowest without my speaking:
Go to these Fiends of Rigteousness

Tell them to obey their Humanities, & not
pretend Holiness;
When they are murderers: as far as my
Hammer & Anvil permit
Go, tell them that the Worship of God, is
honouring his gifts
In other men: & loving the greatest men
best, each according
To his Genius: which is the Holy Ghost in
Man; there is no other
God, than that God who is the intellectual
fountain of Humanity;
He who envies or Columniates: which is
murder & cruelty,
Murders the Holy-one: Go tell them this &
everthrow their cup,
Their bread, their altar-table, their
incense & their oath:
Their marriage & their baptism, their
burial & consecration:
(Jerusalem, 91:1-14)

Y en otro pasaje memorable, dirigido a los
cristianos, agrega:

...What are all the Gifts of the Gospel, are they not all Mental Gifts? ...O ye Religious discountenance every one among you who shall pretend to despise Art & Science! I call upon you in the name of Jesus! What is the life of Man but Art & Science? is it Meat & Drink? is not the Body more than Raiment?...What is the joy of Heaven but Improvement in the things of the Spirit? What are the Pains of Hell but Ignorance, Bodily Lust, Idleness & devastation of the things of the Spirit [?] And remember: he who despises & mocks a mental Gift in another; calling it pride & selfishness & sin; mocks Jesus the giver of every Mental Gift, which always appear to the ignorance-loving Hypocrite, as Sins...

(Jerusalem, 77. To the Christians)

No vamos a entrar aquí en los aspectos subversivos del Jesús evangélico, dado que ya lo hicimos en sus momento. Pero conviene no pasar por alto su carácter de creador de todas las cosas, lo que de un modo inmediato lleva a identificarlo con la Imaginación, con los poderes intelectuales o <<Mental Gifts>> de cada hombre, los cuales, ante la repulsa de Blake a establecer en la figura de Cristo una distinción entre las dos naturalezas (divina y humana), como es propio de la religión convencional, y al admitir por contra una

identidad entre ambas, deben su carácter divino, precisamente, a su condición humana, y no al contrario: Jesús es divino **porque** es humano. Lo que, sorprendentemente, llevó a Blake a mostrarse en total acuerdo con los deístas, especialmente con Thomas Paine, que en su libro **The Age of Reason** había criticado severamente los desvaríos un tanto fantásticos de ciertos pasajes bíblicos (tomados en su sentido literal), denunciando su impostura y falsedad. El obispo de Landaff, Roger Watson, contestó a Paine con otra obra, **An Apology for the Bible** (1797). Como ya explicamos, la polémica no discurrió por cauces lo que se dice pacíficos. En 1798, Joseph Johnson fue encarcelado como responsable de la impresión y venta de un panfleto en el que Gilbert Wakefield, un respetable disidente de escasa influencia y devoto defensor de las instituciones, replicaba al obispo Watson. Y el propio Wakefield acabó por ser también acusado, cumpliendo dos años de condena (49). No es de extrañar, pues, que dado el cariz tomado por los acontecimientos, Blake se limitara a anotar privadamente el libro del obispo, si bien no pudo substraerse al impulso de escribir en su inicio:

To defend the Bible in this year 1789
would cost a man his life... The Beast & the

Whore rule without controls... I have been
commanded from Hell not to print this as it it
what our Enemies wish [...] (Annotations to
Watson)

El punto en litigio era la historicidad de la Biblia. Blake no mostró reparo alguno en dar la razón a Paine, pero aprovechó la ocasión que se le brindaba para anotar en privado su propio parecer en torno al conflicto. En primer lugar, da por absurda la postura del obispo, empeñado en defender a capa y espada -llevado sin duda por su anglicanismo rígido y ortodoxo- la eficacia de los profetas (Isaías, Ezequiel, Jonás,...etc) a la hora de realizar sus vaticinios, tomando literalmente, en su sentido más fáctico, hechos que para Blake, claramente, no eran Historia sino mito y, sobre todo, confundiendo el quehacer profético con el vulgar oficio de adivino. Paine ya había esbozado en su libro la idea de que aquellos que en la Biblia toman el nombre de profetas no son sino los que en tiempos más modernos se llamarían poetas. Sin duda Blake era de igual parecer, opinaba lo mismo pero además, a su entender, cualquier hombre podía ser un profeta (en el sentido vulgar del término) cuando se pronunciaba sobre asuntos públicos o

privados, con tan sólo examinar detenidamente la marcha de los acontecimientos:

Thus: if you go on So, the result is So.
He never says, such a thing shall happen let
you do what you will. A Prophet is a Seer, not
an Arbitrary Dictator.

(Annotations to Watson)

Y respecto del sentido moderno de
<<profecía>> acaba zanjando este engorroso equívoco del
siguiente modo:

Prophets in the modern sense of the word
had never existed Jonah was no prophet in the
modern sense for his prophecy of Nineveh
failed...

(Annotations to Watson)

Siguiendo el hilo de estas argumentaciones
llegamos, inevitablemente, a aquel célebre pasaje o
<<Memorable Fancy>> **(The Marriage)** en que Blake
(parodiando descarnadamente a Swedenborg) se sienta a
cenar nada menos que con Isaías y Ezequiel y les asalta
con la impertinente cuestión de cómo es que los profetas

se atrevieron a afirmar tan rotundamente que dios les hablaba:

Isaiah answered: 'I saw no God nor heard any, in a finite organical perception; but my senses discover'd the infinite in everything, and as I was then persuaded, & remain confirm'd, that the voice of honest indignation is the voice of God, I cared not for consequences, but wrote.'

(The Marriage, plate - 12)

Vemos pues, que contra todo pronóstico, o cuando menos contra lo que cabía esperar de un poeta tantas veces tildado de excéntrico y visionario, Blake nos ofrece aquí una muestra palpable de prudencia y rigor intelectuales que desmiente por completo su supuesta complicidad con toda clase de hechos maravillosos o fantásticos, a la vez que deja patente su rechazo hacia los caminos del oscurantismo y la superstición -cristianos o paganos-, hacia toda forma de misterio, racional o irracional, el cual es identificado de modo constante a lo largo de su obra como paradigma de la ignorancia al servicio de la tiranía. Por ello, como acabamos de ver, la voz divina que escucha el profeta no

es otra cosa más que la voz del pueblo oprimido: la voz de una legítima indignación. Blake era muy consciente de la impostura y el fraude que se hallan implícitos en quienes se jactan de poder transgredir las leyes de la realidad, mental o física, sembrando entre los más oprimidos la afición por las magias milagreras. De modo que no tuvo escrúpulos en denunciar como falsaria y tergiversada la imagen evangélica de un Jesús curandero y fautor de hechos prodigiosos; no dudó en señalar esta mentira como una argucia más del Poder (las Iglesias de Asia) encaminada a neutralizar el efecto subversivo y ejemplar que la conducta del réprobo evangélico hubiese de tener sobre el pueblo; o, si se quiere, tomada como un disfraz con el que ocultar el sentido político del Evangelio:

The manner of a miracle being performed is in modern times considered as an arbitrary command of the agent upon the patient but this is an impossibility not a miracle neither did Jesus ever do Such a miracle... I cannot do a miracle thro experiment & to dominer over & prove to others my power as neither could Christ... If Christ could not do miracles because of Unbelief the reason alledged by

Friests for miracles is false for those who believe want not to be confounded by miracles. Christ & his Prophets & Apostles were not ambitious miracle mongers.

(Annotations to Watson)

Otro de los aspectos coincidentes entre los mugueltonianos y Blake que merece ser destacado es el que se refiere a la negativa de ambos por admitir la dualidad alma/cuerpo: Reeve había declarado que <<the spirit is nothing at all without a body, and a body without a spirit: neither of them can live, or have a being, without the other>> (50). <<The soul of man is generated with its body>> (51), repetía Saddington. Y Tomkinson, en su obra **A System of Religion**, añadía: <<The soul is the author and cause of every action... It is that which acts and lives, thinks and perceives... It is not possible to concive, that the soul can be concious of its existence, it cannot be Sensible of itself if it center not in a body...>> (52).

Recordemos que Blake, por medio de la <<voice of the Devil>> en **The Marriage of Heaven and Hell** (una obra que en buena medida -junto con **There is No Natural Religion**- debe apreciarse como una declaración de

principios), ponía de manifiesto el error implícito en considerar que <<Man has two real existing principles: Viz: a Body & a Soul>>, concluyendo en que <<Man has no Body distinct from his Soul; for that call'd Body is a portion of Soul discern'd by the five Senses, the cheif inlets of Soul in this age>>. (**The Marriage**, plate 4)

Sin embargo, en ambos casos se interpreta que si bien el alma perece junto con el cuerpo a la hora de la muerte, hay no obstante <<an invisible principle or seed still remaining, which will spring forth>> (Tomkinson) (53). La resurrección del cuerpo pertenece al Juicio Final, cuando, según Tomkinson, los Santos <<will have bodies, new, pure, and glorious...>> (54). Blake también se sirvió de la imagen de las almas resucitando del sepulcro, y en el poema <<To Tirzah>> (**Songs of Experience**) expresa la noción, quizás tomada de fuentes bohemistas, de que tal resurrección presente un carácter andrógino:

Whate'er is Born of Mortal Birth
Must be consumed with the Earth
To rise from Generation Free...

Los mitologemas asociados al milenarismo apocalíptico, tales como <<the Last Vintage>>, <<the winepress of God>> o bien la separación del trigo y la cizaña, fueron también temas recurrentes entre la simbología mugueltoniana y que -como ya comprobamos- Blake utilizó de modo incesante, tanto en su pintura como en sus poemas, cual si se tratase de un lenguaje o sistema de signos aprendido de memoria, desde la infancia, aunque como siempre adaptados a sus propios propósitos. De suerte que mientras el milenarismo de la secta ofrece un carácter marcadamente literal y por tanto ingenuo -como en el caso de otras muchas Iglesias cristianas-, alimentado por la firme esperanza en una realización fáctica de los eventos propios del Milenio (la segunda venida de Cristo y posterior instauración del Reino de los Santos), Blake lo encauza ya en un sentido mucho más moderno, más estrictamente político y revolucionario, según un punto de vista en el que el hecho religioso cede gradualmente su primacía a favor de una teoría secular de la revolución, a una política revolucionaria más moderna, sin menoscabo de su espíritu básico de rebeldía antiestatista. La postura de Blake se halla en un punto intermedio dentro de este proceso, a medio camino entre el milenarismo de las sectas disidentes (siglos XVII y XVIII) y la formación de una

superestructura revolucionaria moderna que abandonará definitivamente todo vestigio religioso y cristalizará en los movimientos obreros de los siglos XIX y XX: socialista, comunista, anarquista... etc. Bronowsky (55) fue el primero, de entre los estudiosos de Blake, en llamar la atención sobre este punto, es decir, en admitir que la imagen falsa y estereotipada del Blake místico y visionario procedía de su circunstancia transicional dentro del proceso evolutivo del movimiento revolucionario, la cual debía tomarse como responsable de la ceguera de tantos comentaristas que hasta aquel momento (mediando el siglo veinte) se habían mostrado incapaces de advertir que la fuerza motriz del pensamiento de Blake es de índole política y no religiosa (o cuando menos tendente a una recíproca asimilación): <<Are not Politics & Religion the same thing?>>. Como explica Hobsbawm:

No siempre es fácil encontrar la médula política racional de los movimientos milenarios, precisamente debido a que su falta de complejidad, y de una estrategia y una táctica revolucionaria eficaces les hacen llevar la lógica de su posición revolucionaria hasta un punto absurdo o paradójico. Tienen tan

poco de práctico como mucho de utópico. Como cuando mejor florecen es en períodos de fermentación social extraordinaria y como tienden a expresarse en el idioma de la religión apocalíptica, el comportamiento de sus miembros suele ser más bien extraño si lo juzgamos según la vara de la normalidad. Así se suele incurrir en el error al interpretarlos, como ocurrió con William Blake, que hasta hace muy poco solía hacer figura, no de revolucionario, sino sencillamente de excéntrico místico y visionario (56).

Por otro lado, como ya señalamos en anteriores capítulos, una de las estrategias adoptadas por los grupos disidentes contemporáneos de Blake en su pugna contra la Cultura oficial consistió en la automarginación respecto del sistema educativo que la sociedad proponía. Comprobamos también que los problemas de adaptación mostrados por el propio Blake frente a dichos sistemas en edad muy temprana -su negativa a asistir a la escuela- no sólo merecieron la consideración de su familia sino que se reflejarían después, durante los años de juventud, en su afición por frecuentar los círculos académicos inconformistas (Joseph Priestly,

Leticia Baurdbold... etc), con los que mantuvo una estrecha relación. Todo esto, decíamos, evidenciaba que Blake se había educado en un medio de hondas raíces disidentes, al cual pertenecía no sólo por tradición familiar sino por el peculiar carácter del barrio londinense que le vio nacer y fue testigo de sus rapacerías hasta bien entrada la juventud: la parroquia de St. James, en Westminster, poblada de inmigrantes hugonotes y diversos sectarios de origen milenarista.

En la tradición mugueltoniana la educación merecía especial atención. La secta era bien consciente de la serie de manipulaciones y controles de los que ésta era objeto a tenor de los intereses particulares de la Ideología imperante. Por tanto, resulta lógico que su visión de la pedagogía otorgase a esta actividad cierta primacía como elemento crucial dentro del marco general de su postura política, de su lucha contra la sociedad. En sí mismos, los modos de educación convencionales eran vistos como una repetición del mito bíblico de la Caída, como una vuelta al error que supone alimentarse del árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. Tanto es así que en un libro de canciones pertenecientes a la secta (c 1777) pueden leerse los siguientes versos:

By education most have been mislead
So they believe because they were so bred
The Priest continues what the Nurse began
And thus the Child imposes on the Man (57).

Nuevamente el cariz anticlerical de esta descripción se corresponde con la postura de la secta (debemos tener en cuenta que ésta nunca mostró ningún afán evangelista, ninguna inclinación al proselitismo), en concreto con su compromiso de rebeldía frente al efecto mutilador de los cánones educativos impuestos por el Estado ilustrado. Los mugueltonianos formaban parte de ese movimiento de resistencia contra la Ilustración (la **Contrailustración**) que englobaba a la mayor parte de las sectas inconformistas en aquellos momentos. Y no resulta nada difícil, según vimos, descubrir en Blake la misma antipatía, el mismo rechazo a las normas vigentes en materia de instrucción: <<There is no use in education>>, declaraba a Crabb Robinson en 1825; o también, en el propio lenguaje de los mugueltonianos: <<I hold it wrong, It is the great sin. It is eating of the tree of the Knowledge of good and evil...>> (58). Un ejemplo gráfico y elocuentísimo es el que nos ofrece la lámina 14 (fig. 22) de **America**, 1793 (copia M). En ella, un muchacho recibe instrucción por boca de una siniestra sibila

(símbolo del <<Female Will>> y también, por tanto, del pensamiento ilustrado, según el discurso de Oloion en Milton) de cuyo útero surge una serpiente que también parece increpar al discípulo severamente. La escena se desarrolla bajo un árbol estéril de corteza rugosa y raíces caprichosas, imagen probable de los recónditos silogismos de la ciencia de Newton, o bien del oscurantismo subterráneo y atrozmente racionalista de la filosofía de Rousseau que, a lo que parece, igual que las raíces, acaban disolviéndose en el vacío de su propia abstracción, metamorfoseadas en un monstruo escamoso, contrahecho y cabezón que escupe fuego por sus fauces: una especie de cuasimodo de los abismos.

Destaca sobremanera la actitud sumisa y callada del pupilo, reforzada por un escorzo inverosímil, casi ortopédico, que de hecho lo convierte en un patético polichinela, recostado sobre gruesos tomos lúgubres y descoloridos. En fin, que nos hallamos ante una muy veraz representación del efecto mutilador y crueldad esenciales propios de la estéril parodia (mentalmente insana) que la sociedad suele hacer del verdadero aprendizaje, armando en su lugar una tramoya ininteligible que asegura la adaptación y sumisión de los sujetos a los intereses del

sistema. Todo ello, claro es, bajo cobertura de una benéfica y necesaria adaptación al mismo.

Erdman (59) interpreta la guarida del reptil -el útero de la Sibila- como un símbolo de la Virtud Moral (lo que de nuevo nos llevaría a considerar el alcance del mito mugueltoniano de las dos semillas), la cual, al parecer de Blake, resultaría tan dañina como un pozo de serpientes. La interpretación de Erdman es acertada, pero habría que añadir que su confirmación nos viene dada por el uso y valor simbólico que la tradición mugueltoniana concedía a la serpiente, a veces como emblema de los <<serpent reasonings>> (60) de la Cultura dominante, otras como referencia a la Ley Moral (esta última se concibe como el producto de la Razón corrompida), Ley que Cristo vino a satisfacer con su sangre (digamos que a hacerla estallar desde dentro por medio de una exagerada observancia), lo que era un lugar común entre los movimientos reformistas de inspiración paulina, ya desde época renacentista. Según Tomkinson:

Whosoever hath the divine light of faith
in him, that man hath no need of man's law to
be his rule, but he is a law unto himself, and

lives above all laws of mortal men, and yet is obedient to all laws (61).

Y según esta tradición antinomianista, la inoperancia de la ley como modo de redención se debe a que <<though may sometimes hinder a sin, yet it can never root out sin... It changeth not the heart>> (Tomkinson) (62). Una apreciación de la que también se hacía eco el propio Milton (*Paradise Lost*), según indicamos, por boca de **Michael**: <<law can discover sin, but not remove>>.

La Ley Moral resulta sospechosa para el verdadero cristiano en tanto que producto del <<Poder Razonador>> (o de la razón embrutecida, por su propio enloquecimiento, al intentar erigirse en regidora del universo) y de aquí responsable del espejismo dialéctico Bien/Mal constituyente de toda alma **individual** y, por tanto, a la vez cómplice inexorable de la mentira que sustenta al Estado, la cual, ya en el tiempo de Blake y a través de los filósofos ilustrados hacía sentir la oblicuidad de su lenguaje en la idea rousseauiana de la voluntad general, un concepto claramente orientado a servir de sostén de la Ideología, de salvaguarda del Estado. Como ha escrito Savater, <<lo que conviene al Todo es una sociedad de individuos **sin comunicación** entre

sí e informados exclusivamente por él, átomos aislados e idénticos, equivalentes frente al poder que los posee, incapaces de agruparse en instituciones intermedias que pueden obstaculizar al pleno dominio del Estado>> (63). De acuerdo a este autor, **El Contrato Social** es el libro clave <<del proceso totalizador que lleva al reforzamiento e hipóstasis fetichista del Estado>> (64). Y ya tuvimos ocasión de comprobar la fobia de Blake y su denuncia implacable del vicio deísta por las generalizaciones a las que con toda razón llamaba <<el pretexto del canalla>>. Además, la canonización en la obra de Rousseau de nociones tan abstractas como la existencia de un único bien común o de una voluntad general (que, claro es, colaboran en el proceso que convierte a las necesidades sociales en necesidades individuales -incluso instintivas- de cara a los intereses del Estado) dieron pábulo a la repulsa mostrada por el filósofo en cuanto a la formación en el seno de la sociedad de cualquier tipo de facciones o asociaciones parciales a espaldas del Estado, principio que fue aprovechado por la burguesía francesa para suprimir toda asociación laboral por la ley de Le Chapelier (1791) (65). Este germen totalitarista que late en el núcleo de la **bienintencionada** teoría de Rousseau (moderación de los deseos y respeto a la ley), así como en el resto de los

deístas, fue objeto de una clara denuncia en los escritos de Blake. De manera proverbial, en <<la Biblia del Infierno>>, se afirma:

One Law for the Lion & Ox is Oppression.

(The Marriage, plate-24)

De aquí que la estrategia urdida mediante una remodelación de los aparatos del Poder durante la Ilustración -el paso o **transición** de un Estado confesional a un Estado laico- Blake lo atribuya al fondo moralista y legislador que puede advertirse entre los pensadores racionalistas, concluyendo que cuando las Iglesias (de vocación estatal) se hallaban a punto de expirar, los deístas como tomando el relevo

They weave a new Religion...

[...]

Rabah created Voltaire; Tirzah created

Rousseau;

Asserting the Self-rightousness against

the Universal Saviour,

Mocking the Confessors & Martyrs, claiming

Self-righteousness;

With cruel Virtue: making War upon the
Lambs Redeemd;
To perpetuate War & Glory: to perpetuate
the Laws of Sin [...]
(Milton, 22:38; 22:41-45)

Cabe advertir la insistencia de Blake al poner de relieve el error deísta de criticar, o incluso mofarse, de aquellos aspectos de la tradición cristiana que precisamente abrigaban un contenido subversivo nada despreciable, tal como todo lo que se refiere a monjes, mártires y, por supuesto, al Jesús evangélico. Y esto era exactamente lo que las sectas inconformistas trataban de salvar del desguace, por cuanto la exclusión de dichos elementos en los nuevos planes revolucionarios dejaba un vacío (ético y político) que, pese al gran empeño que en ello pusieron los nuevos filósofos, al decir de Blake se revelaron finalmente incapaces de compensar esta carencia con sus elaboradas abstracciones. Y ya puede entenderse también que los grupos antinomianistas del Londres de Blake eran fácilmente clasificables dentro del aparato marginal que constituían aquellas facciones y asociaciones formadas, decíamos, a espaldas del Estado y para quienes el ojo inquieto de Rousseau reservaba una mirada acechante.

El tema de la Razón satanizada pasó a formar parte del vocabulario habitual entre las sectas radicales cristianas de la Inglaterra posterior a la guerra civil y hasta el s.XIX. Dentro del discurso mugueltoniano no hay otro tema que pueda superar a éste en continuidad y persistencia. La Razón había penetrado en el género humano a través de la Caída y la seducción (doctrina de las dos semillas) de Eva; la Razón (aunque de origen divino) se corrompía al tomar contacto con el mundo, quedaba infectada *in praxis*, y su diabólica maldición dañaba de modo irreparable a la propia capacidad de imaginar. Al objeto de ilustrar esta doctrina se apelaba a las <<razones>> que convencieron a Pilatos para condenar a Cristo:

His Reason was, he thought better to keep the Favour of **Caesar** and the Honour of this World, than Peace of his Conscience and Favour with God; so his Reason and their Reason together delivered up the Just One to be crucified by reasonable Men; for the Centurion, and those that guarded him, were reasonable Men also...

(A Lookin-Glass for George Fox, 1756) (65)

Y en palabras de Blake: <<Christ & his Apostles were Illiterate Men>>, <<Caiaphas Pilate & Herod were Learned>>, <<Rational Truth is not the Truth of Christ, but of Pilate. It is the tree of Knowledge of God & Evil>> (66).

Nada más cierto y comprobado que la sociedad, bajo capa de razonabilidad, es capaz de llevar a cabo las mayores atrocidades: guerras, opresión, pena de muerte... etc. Los mugueltonianos condenaban sin reparos la pena capital; de aquí que el caso de Jesús sirviera como referente de la suprema injusticia. Y con el mismo énfasis satanizaban la guerra, negándose de plano a participar en cualquier empresa militar. En los años críticos en los que la guerra contra Francia se hacía inminente (c 1803), la secta redactó un escrito de petición a las autoridades en donde se insistía sobre el carácter antibélico de la misma, <<we being a peculiar people redeem'd by the Lord Jesus Christ our consciences are too tender to make use of the sword of steel to slay the Image of God with>>(67). Y hacia los mismos años, Blake había escrito: <<If you Avenge you Murder the Divene Image>> (68); o también en *Auguries of Innocence*:

The Soldier armd with Sword & Gun
Palsied strikes the Summer's Sun...
Nought can Deform the Human Race
Like to the Armour's iron brace

Lo cierto es que durante el otoño y el invierno de 1803 el pueblo de Inglaterra sufrió una psicosis de invasión que no se conocía desde los tiempos de la Armada Invencible, y que no volvió a repetirse hasta 1940. Al otro lado del Canal, se sabía, Napoleón había logrado reunir una imponente flota, pertrechada de armas y cañones, con el claro propósito de invadir las Islas Británicas. Ante tan graves temores, el número de los voluntarios ingleses que se alistaron llegó a los 400.000 (69). Toda Inglaterra se preparaba para la guerra, mientras los ánimos se enardecían y los aires patriotas irrumpían en una atmósfera ya de sí sobrecargada. Este ambiente prebélico era desde luego poco propicio a los miembros disidentes, sobre todo para un humilde grabador como Blake, escasamente valorado y para quien la tríada satánica Dios, Patria y Rey que en aquellos momentos campeaba a sus anchas revestía proporciones de bestia apocalíptica. El aborregamiento general e inseparable de toda causa bélica, las masas enloquecidas abarrotando los templos, entonando el <<God

save the King!>> por plazas y teatros poseídas de fervor patriótico, y las calles de Londres medio desiertas, con los comercios cerrados, ensombrecidas por el espectro de la guerra, debieron provocar en nuestro poeta un estupor cercano a la náusea, una sensación de aislamiento mezcla de tristeza e indignación que -como una década más tarde sucedería con Burns (70)- le preservaron totalmente de conceder valor alguno a este delirio colectivo, y mucho menos de tomar parte en él. En el poema **Milton**, al que precisamente en aquellos momentos intentaba poner término, dio expresión a estos sentimientos en un lenguaje oscuro, cautelosamente cifrado, como exigían las circunstancias, pero bajo cuya trama simbólica irrumpe desafiante la voz airada del rebelde Los, el poeta eterno:

And Satan vibrated in the immensity of the
Space! Limited
To those without but Infinite to those
within: it fell down and
Became Canaan: closing Los from Eternity
in Albions Cliffs
A mighty Fiend against the Divine
Humanity mustering to War

Satan! Ah me! is gone to his own place,
said Los! their God
I will not worship in their Churches, nor
King in their Theatres
(Milton, 10:8-13)

Como Erdman ha demostrado (71), muchos pasajes pertenecientes a los poemas proféticos deben interpretarse como verdaderos apuntes de un diario en donde se reflejan acontecimientos tanto políticos como personales (i.e: la disputa con Hayley) de cuya gravedad el poeta se hace eco, casi siempre camuflado bajo el velo de su maquinaria simbólica. De modo que Canán equivale aquí a Inglaterra. En la biblia es la tierra que Dios promete a sus elegidos (la verdadera civilización, en donde no caben ya la opresión ni la injusticia), pero que en esos momentos, a juicio de Blake, se ve amenazada por la impostura de Satán, por un error (la guerra) que divide a las naciones. El pasaje concluye:

So Los lamented over Satan, who triumphant
divided the Nations
(Milton, 10:21)

En el verano de 1803, Blake se hallaba empleado en la localidad costera de Felpham, padeciendo, como ya relatamos, los amargos efectos del patronazgo de Hayley, la solapada tiranía de este influyente y acaudalado diletante, descrita por Blake como <<admiration join'd with envy>> y que finalmente desembocó en una ruptura que luego sería ejemplarmente versificada en Milton mediante la disputa Satan/Palamabron. El enfrentamiento Blake/Hayley acabó en la primavera de ese mismo año, con un acuerdo amistoso por ambas partes y a tenor del cual los Blake se comprometían a regresar a Londres. Sin embargo, un incidente inesperado (pero hasta cierto punto no del todo incongruente si se tiene en cuenta la serie de circunstancias que lo envolvieron) transformó la ruptura con Hayley en un episodio más amistoso de lo que en principio cabía esperar (72).

Cierto día, un soldado de los dragones del rey entró en el jardín de los Blake, al parecer invitado por un jardinero. La presencia del militar, una vez advertida, no gustó al poeta y en un arranque temperamental le instó a que de inmediato abandonase el lugar. Como el soldado se mostrara reticente, adoptando incluso un aire arrogante que colmó la paciencia de

Blake, hubo entre ambos un cruce de palabras poco afortunado. Todo parece indicar que en el transcurso del mismo las ideas políticas de Blake salieron a relucir y que, finalmente, éste empujó al intruso fuera del recinto. A resultas de lo cual Blake fue acusado ante los tribunales por <<sedición>>. En carta a Butts de 16 de Agosto de 1803, se describe así el incidente:

I am at Present in a Bustle to defend myself against a very unwarrantable warrant... which was taken out against me by a Private in Captn Leathes's troop of 1st of Royal Dragoons for an assault & Seditious words. The wretched Man has terribly Perjurd himself -as has his Comrade [Trooper Cock] for as to Sedition not one Word relating to King and Government was spoken by either him or me. His Enmity arises from my having turned him out of my Garden into which he was invited as an assistan by a Gardener at work therein, without my knowledge that he was so invited. I desired him as politely as was possible to go out of the Garden, he made me an impertinent answer... then threatened to knock out my eyes... it affronted my foolish Pride (73).

Schofield y Cock, que así se llamaban estos dos soldados, acusaron a Blake poco menos que de estar del lado de Napoleón, insultar al rey y afirmar que todos los soldados de su majestad no eran más que unos esclavos. Desde luego, esto último sí que ofrece todas las trazas de un pensamiento blakeano. En cuanto al resto, jamás llegó a aclararse del todo, aunque para Erdman salta a la vista que Blake no incluyó todos los detalles del altercado en su carta a Butts.

Blake recibió el apoyo de sus convecinos. Las gentes del lugar hicieron patente que el acusado era un hombre amable y pacífico que merecía sus respetos. Pero tuvo que comparecer en el cuartel de Chichester y pagar una fianza de 250 libras, de las que Hayley se ofreció amablemente a aportar 100, un gesto que contribuyó a limar asperezas entre ambos y movió a Blake a reconsiderar su postura respecto de su antiguo patrón. Hayley también se ocupó de proveer a Blake de una eficaz defensa. A cargo de ella estuvo Samuel Rose, cuyo padre, William, había sido un escocés disidente muy estimado por Dr. Johnson (75). Rose fue generosamente remunerado por Hayley, y su magnífica defensa mereció el reconocimiento del Duque de Richmond, que presidía el tribunal. Con todo, el poeta siempre abrigó sospechas respecto de una

posible confabulación urdida por el mismo Hayley (quizá debido al afán de éste -según Blake- por seducir a su esposa), el cual habría <<Hired a Villian to bereave my life>>, tal como anotaría ocho años más tarde.

Blake había abandonado Felpham en el mes de Septiembre (1803), pero regresó en Enero de 1804 con motivo de su proceso, presentándose en el Cuartel de Chichester. Allí hubo de escuchar los cargos que se le imputaban según las declaraciones de Schofield y Cock. Pese a tener muy presente la actitud impertérrita que el *Jesús evangélico* mostrase frente a Pilatos -su negativa a defenderse-, Blake no pudo reprimir su fuerte temperamento y al oír alguna de las acusaciones más disparatadas, saltaba airado de su asiento gritando, Falso!. Terminada la sesión quedó por fin absuelto ante el aplauso general de la concurrencia. Sin embargo, el suceso había dejado una profunda huella en el alma del artista, un halo perturbador que no tardaría en reflejar en sus escritos. Inevitablemente, la tensión creciente entre su salvaguarda personal y sus deberes proféticos (o políticos) le llevó a adoptar un estilo más críptico, más inaccesible para los <<<Satans Watch-fiends>>; lo que tuvo como resultado el gran despliegue simbólico de que

hizo gala en su madurez como poeta, la exuberante
imagería de poemas como **Milton y Jerusalem**:

In Felpham I heard and saw the Visions of
Albion

I write in South Molton Street, what I
both see and hear

In regions of Humanity, in London opening
streets.

(**Jerusalem**, 34: 40-43)

Así que ya puede entenderse que la
oscuridad y complejidades simbólicas que presentan muchos
de los versos proféticos no responden al capricho de
Blake, sino al acoso del que fue objeto por causa de sus
ideas disidentes, como era el caso de las sectas
inconformistas, del las que su pensamiento era heredero.

Según cuenta Gilchrist (76), el mismo día
de su absolución, Blake, reunido a cenar con Hayley en
casa de Miss Poole, amiga de este último, expresó su
convicción de que <<Schofield had been employed to entrap
him by the Government or some one in high place who knew
of his former connection with Paine and the radical
set>>. Mona Wilson, en su biografía de Blake (77),

expresa sus dudas respecto de la veracidad de esta circunstancia y declaraciones y apela a la autoridad de Erdman y de Bronowski en tal sentido. No obstante, dicha reunión y en particular las declaraciones del poeta sobre un supuesto complot en su contra adquieren una mayor consistencia si se contemplan bajo la perspectiva de las investigaciones de E. P. Thompson que aquí hemos ido presentando, es decir, si se encuadra a Blake dentro del amplio marco disidente que pese al recelo de las autoridades aún dejaba sentir su voz en el Londres de las primeras décadas del siglo XIX.

En cualquier caso los nombres de sus acusadores, Schofield y Cock, pronto se convirtieron en una pieza más del nutrido y complejo engranaje simbólico de Blake, sólo que ligeramente velados por una pequeña traición a su ortografía: Skofield y Kox (las más de las veces). En un pasaje en que Los forcejea con su espectro y le ordena finalmente presentarse ante Skofield (el acusador) con la irónica demanda de que éste aclare si sus poderes curativos se refieren al cuerpo (Bath) o al alma (Canterbury), Blake alcanza a definir la naturaleza del odio:

Go thou to Skofield: ask him if he is Bath
or if he is Canterbury
Tell him to be no more dubious: demand
explicit words
Tell him: I will dash him into shivers,
where & at what time
I please: tell Hand & Skolfield they are
ministers of evil
To those I hate: for I can hate also as
well as they!
(Jerusalem, 17: 59-63)

Por si este enredo no fuera poco, involucró a otra serie de acusadores (probablemente soldados que también declararon en su contra) como Kotope y Bower, formando así un cuaternario satánico y acusador que en último término complementará la lista de los doce hijos de Albión, símbolo de la Inglaterra caída y degradada por la guerra, la codicia imperialista y el materialismo; enemiga acérrima, por tanto, de los hornos de la Imaginación, de todo progreso humano y civilizador:

Scofield! Kox, Kotope and Bowen, revolve
most mightily upon

The Furnace of Los: before the eastern
gate bending their fury.
They war, to destroy the Furnaces, to
desolate Golgonooza:
And to devour the Sleeping Humanity of
Albion in Rage & hunger.
(Jerusalem, 5: 27-30)

Tampoco se libraron los jueces que tomaron parte en el proceso, Guantok, Peachey y Brereton, que con estos nombres conforman una tríada dentro de la lista de los doce hijos de Albión. Por otro lado, estos últimos se asimilan espiritualmente a las doce tribus de Israel, lo que permite la entrada en juego de ciertos matices y simbolismos propios de la exégesis bíblica que desde los tiempos de la Reforma, como ya vimos, sirvieron para vertebrar el pensamiento de las sectas radicales en todos los países de Europa. Blake aprovecha este ingente material de cara a dotar a sus poemas de una libertad de pensamiento imposible de concebir sin la protección de una extensa y tupida malla simbólica, la cual no sólo se apresta a enriquecer los contenidos de su poesía sino que, por la tiranía reinante, su exclusión hubiese significado una forma segura de suicidio.

En esta red iconográfica se inscribe uno de esos símbolos que revisten una especial transcendencia en Blake, el de la serpiente, imagen certera de la Razón ilustrada, decíamos, y que en poemas como **Milton y Jerusalem** se identifica con el espectro o <<poder razonador en cada hombre>>. Pero también observábamos que esta asociación específica entre la razón y la serpiente era un rasgo típicamente mugueltoniano (derivado de su doctrina de las dos semillas), por cuanto en otras sectas la imagen del reptil solía equipararse más bien a la de la lujuria, el orgullo o la desobediencia (como en el caso del catolicismo).

Aunque el símbolo de la serpiente se prodigó más en la pintura que en la poesía de Blake, su aparición en esta última reviste también un carácter esencial. Tenemos un buen ejemplo en una obra temprana como **An Island in the Moon** (1784), en donde a cierto personaje al cual se alude como el Cínico se le atribuyen los siguientes versos:

When old corruption first begun
Adorn'd in yellow vest
He committed on flesh a whoredom
O what a wickest beast

From them a callow babe did spring
And old corruption smild
To think his race should never end
For now he had a child...

De acuerdo con Thompson (78), si permutásemos a esta <<old corruption>> por el <<Serpent-Angel>> o ángel de luz de la doctrina mugueltoniana y al pecado de prostitución del que se habla por la cópula de este último con Eva, nos hallaríamos, sin ninguna duda, inmersos en la maquinaria simbólica de los mugueltonianos; de modo que la raza que <<nunca se extinguiría>> englobaría tanto a Caín como a la doctrina de las Dos Semillas.

La misma trama simbólica serviría para interpretar un poema tan sugestivo como **I saw a chapel all of Gold**; he aquí un fragmento:

I Saw a serpent rise between
The white pillars of the door
And he forced & forced & forced
Down the golden hinges tore

Una imagen de rasgos muy similares puede hallarse en **America** (1793), según cierto pasaje en el que Orc (el **demonio** revolucionario, el joven airado):

... anon a serpent folding
Around the pillars of Urthona, and around
thy dark limbs
On the Canadian wilds I fold...
(**America**, 1:16-18)

Y un poco más adelante, en lo que podría tomarse como una clara alusión a los acontecimientos que precipitaron las <<Gordon riots>> o revueltas antipapistas, preludio, como ya se dijo, de la Revolución Americana, leemos:

I see a serpent in Canada, who courts me
to his love; [...]
(**America**, 2:12)

Conviene tener en cuenta, además, que los símbolos de Orc y de la serpiente suelen presentarse a menudo como dos aspectos contrapuestos de la misma realidad, permitiendo entre sí un cierto juego de permutas y substituciones que ya puede rastrearse en la

descripción que en **The Book of Urizen** (1794) se nos ofrece del nacimiento de Orc:

All day the worm lay on her bosom
All night within her womb
The worm lay till it grew to a serpent
With dolorous hissings & poisons
Round Enitharmon's loins folding, [...]

(**The Book of Urizen**, 19: 24-28)

Aquí, Orc se nos revela como el fruto de una cópula monstruosa. En el vientre de Enitharmon (esposa de Los) anida la Serpiente: otra vez el mito mugueltoniano de las Dos Semillas.

En Blake, a través de la obra gráfica y de sus pinturas, este mismo simbolismo se repite de una u otra manera (79). Un ejemplo interesante sería la pintura titulada <<**The Temptation of Eve**>> (c. 1799-1800). A tal efecto, David Bindman ha llamado la atención sobre algunas particularidades de esta obra (fig.23):

Eve's position within the coil of the serpent is apparently unprecedented in European art and although her hand reaches upward it is

not towards the apple in the mouth of the serpent; she appears to be preening herself at the serpent's flattery, and the sexual overtones are confirmed by her open nakedness and her failure to make the gesture of modesty associating the fatal act with the sense of shame... (80)

Para Bindman, el estremecedor motivo de los anillos de la serpiente formando una torre por encima de Eva debe su forma más a la descripción de Milton en **Paradise Lost** que a una previa tradición iconográfica:

And towards Eve
Address'd his way, not with indented wave
Prone on the ground, as since, but on his
rear,
Circular base of rising foulds, that
tour'd
Fould above fould a surging maze, his Head
Crested aloft, and Carbuncle his eyes;
With burnished Neck of verdant Gold, erect
Amidst his circling spires, that on the
grass
Floted redundant... (81)

La ausencia de un precedente iconográfico en esta obra se reafirma, según Bindman, con la presencia de Adán dormido, junto al arado y en segundo plano, tras Eva y la Serpiente. Para Thompson, sin embargo, resulta evidente que la serpiente de Blake es expresamente un <<Angel de Luz>> mugueltoniano (82), teniendo en cuenta además que en el citado pasaje de Milton, el diabólico reptil no intenta seducir a Eva, como tampoco es él quien le ofrece la manzana. Thompson deshace este enredo con la sugerencia de que posiblemente en el pasaje de **Paradise Lost** haya una clara influencia mugueltoniana, del mismo modo que la influencia miltoniana se dejará sentir más tarde en el joven Blake, de donde su <<old corruption>> que veíamos <<Adorn'd in yellow vest>> (**An Island in the Moon**, 1784) tendría un claro precedente en la serpiente de Milton, <<with burnished Neck of verdant Gold>>.

Esta maquinaria simbólica, o vocabulario netamente enraizado en la tradición disidente, debe considerarse como un lugar común en la obra de William Blake. Especialmente en sus grabados y pinturas, en los que el coito entre Eva y la Serpiente sirve de tema iconográfico en múltiples ocasiones. Como en **Satan Exulting over Eve** (1795) (fig.24), o también en **The Temptation and Fall of Eve** (1808) (fig.25), una pintura

perteneciente a la serie dedicada a **Paradise Lost**, y en donde la entrega de la manzana se realiza boca a boca, entre Eva y la Serpiente, con lo que las connotaciones sexuales del episodio bíblico cobran primacía. No pocos críticos se han visto desconcertados ante tales representaciones, interpretándolas casi siempre como el producto de una extraña y personal teología gestada en la mente un tanto delirante de Blake. Pero, insistimos, estas oscuridades se disipan desde el momento en que nos aproximamos a su realidad, desde el instante en que vemos que su temática, por muy chocante que nos resulte a primera vista, armoniza a la perfección con la heterodoxia al uso entre mugueltonianos y otras sectas antinomianistas contemporáneas de Blake. Otro ejemplo de lo mismo lo tendríamos en **Job's Evil Dreams** (1821) (fig.26), un cuadro perteneciente a la magnífica serie gráfica que, en sus últimos años, Blake dedicase a la historia de Job. Aquí aparece un Dios satánico provisto de pezuñas (símbolo inequívoco de su <<dualismo moral>> o **cloven fiction**: escisión Bien/Mal) y que con su mano derecha señala las Tablas de la ley, al tiempo que una gruesa serpiente se enrosca entre sus miembros. Y en otra pintura, **Moses Erecting the Brazen Serpent** (c.1805) (fig.27), de nuevo aparece la serpiente, si bien en esta ocasión su contenido iconográfico parece derivar hacia un

simbolismo de la Ley Moral que toma por referencia el episodio bíblico relatado en **Números xxi,6-9**.

Como ya puede verse, el sentido de los símbolos en Blake es siempre fluctuante, de suerte que escapan a cualquier intento de asignarles una interpretación fijada de antemano o al establecimiento de un patrón semiológico. Cada símbolo significa lo que el mismo autor demande en cada momento (83). Y la serpiente no es en modo alguno una excepción. Si consultamos una obra de tan sólida reputación como el **Blake Dictionary (The Ideas & Symbols of William Blake)** -a la que hemos recurrido en este estudio en numerosas ocasiones- de S.Foster Damon, comprobaremos que los significados que toma la serpiente se superponen entre sí de manera constante. He aquí una muestra: el reptil como símbolo del Culto a la naturaleza (i.e: portada de **Europe**) (fig.17); o como representante de la propia naturaleza (<<its coils represent its dull rounds and repetitions>>) (84). Otros críticos han visto en la serpiente un símbolo del <<yo>> enroscado sobre sí mismo, o encerrado en su propia Idea personal. Y hay quienes, más propensos a aceptar una influencia neoplatónica en Blake, interpretan el reptil como símbolo del dominio que la Naturaleza ejerce sobre el hombre; tal sería el caso de la célebre

pintura **Elohim Creating Adam** (1795) (fig.14), la cual ya citamos, y en donde la serpiente que parece aprisionar el cuerpo de Adán respondería a esta interpretación. Lo que de nuevo nos sitúa en un ámbito claramente antinomianista y miltoniano a un tiempo, de acuerdo a la doctrina en donde se especifica que Cristo expulsó en la cruz su parte mortal bajo la forma de una serpiente. Así se expresa en la pintura **Michael Foretells the Crucifixion** (1808) (fig.28), novena de las ilustraciones dedicadas a **Paradise Lost**, en donde se escribe:

But to the Cross he nailes thy Enemies, The Law
that is against thee, and the sins
Of all mankinde, with him there crucifi'd
Never to hurt them more who rightly trust
In this his satisfaction...

(**Paradise Lost**, Book XII)

La imagen resultaba familiar dentro de la corriente antinomianista y la hallamos fielmente reflejada en esta canción mugueltoniana:

The writings which against me stood,
It was God's law, I see;

But God has shed his precious blood,
And slew the law in me;
I see it nail'd upon a cross
When Christ was crucified;
And now my soul is at no loss,
For God for me has died (25).

Finalmente, vemos que Blake incorpora esta imagen a su obra poética, enfatizando además su carácter disidente:

And thus with wrath he did subdue
The Serpents Bulk of Nature dross
Till he had naild it to the Cross
He took on Sin in the Virgins Womb
And put it off on the Cross & Tomb
To be Worshipd by the Church of Rome
(The Everlasting Gospel -i-, 51-56)

A estas alturas de nuestro estudio, llegado es el momento de establecer algunas conclusiones que contribuyan al esclarecimiento de esta enrevesada trama de influencias y derivaciones que venimos comentando. En primer lugar, según Thompson (86), no cabe la posibilidad de reducir ningún sector de la obra de Blake a una mera

ramificación de la doctrina mugueltoniana. Sobre todo si tenemos en cuenta la vertiente predestinataria del mito de las Dos Semillas que, como ya observamos, distaría mucho de haber convencido a Blake. Pero de lo que no cabe duda es que éste se halla de algún modo inmerso en dicha tradición, lo que le permitió el acceso a ciertos principios antinomianistas y a un sistema coherente de símbolos a partir de los cuales fue construyendo el andamiaje tanto de su propia obra como de su pensamiento. La utilización y el enfoque que luego diera a su herencia inconformista, es otra cuestión.

En segundo lugar, ya ha quedado patente que este <<vocabulario>> era moneda corriente entre las sectas antinomianistas del Londres de Blake. Además, hay documentación suficiente que demuestra que él y su esposa estuvieron afiliados durante un corto espacio de tiempo a la Iglesia Swedenborgiana de la Nueva Jerusalén (1789), la cual, al decir de muchos observadores contemporáneos, guardaba una estrecha confluencia doctrinal con los mugueltonianos(87), habida cuenta de la influencia que éstos y otros disidentes ingleses habían ejercido sobre el mismo Swedenborg. La confirmación la tenemos en una reimpresión de algunos poemas de Thomas Tomkinson realizada en 1790 por miembros de la Nueva Jerusalén.

En tercer término conviene aclarar que no hay pruebas que indiquen la participación de Blake en la secta mugueltoniana. Thompson ha revisado minuciosamente los archivos de la secta -lo bastante amplios, según él, para ofrecer ciertas garantías al respecto- y no ha encontrado vestigio alguno del poeta, al menos a partir de 1780 (88). Es más, en aquellos años (décadas de 1770 y 1780) todo apunta a situar a Blake en ambientes mucho más sofisticados, tales como los que se describen en *An Island in the Moon*, en compañía de Joseph Priestley y otros intelectuales disidentes, pero más en la línea del racionalismo libertario, como también lo eran Thomas Paine o Mary Wollstonecraft. Puede afirmarse, por tanto - casi con total seguridad- que Blake no perteneció a ninguna secta. Pero esto no zanja la cuestión sino que más bien obliga a retrasar la fecha de las indagaciones (entre 1740 y 1760) con el propósito de dar respuesta a la pregunta que verdaderamente interesa: ¿en qué credo se formó Blake?

Como sugiere Thompson (90), no pocas incógnitas relacionadas con la obra de Blake quedarían despejadas de confirmarse su nacimiento en el seno de una familia mugueltoniana. Si consideramos que la secta gozaba de gran vigor en aquellos años, ganando nuevos

conversos y mostrándose pródiga a la hora de imprimir las obras de sus profetas y escribir nuevas **Canciones**, las posibilidades en dicho sentido se acrecientan.

Lo cierto es que entre los nombres de quienes firmaron estas composiciones no aparece ningún Blake, pero sí un George Hermitage, dos de cuyas **Canciones** fueron incluidas en varios manuscritos recopilatorios dedicados a las **Divine Songs** mugueltonianas, alrededor de 1750. Además la madre de Blake, Catherine Harmitage, en opinión de Thompson debería haber sido más conocida como Hermitage dada su condición de viuda de Thomas Hermitage, propietario de una calcetería en el 28 de Broad Street (la casa en que naciera Blake). Poco después de la muerte de su marido, Catherine contrajo nupcias nuevamente, esta vez con James Blake, a la sazón calcetero en Glasshouse Street, y ambos decidieron reunir sus respectivos negocios en el domicilio de Broad Street (91). Por otra parte, el apellido Hermitage era poco común aunque pueden hallarse varios Hermitages en la parroquia de St James, Westminster, hacia 1742. Uno de ellos se llamaba George, con una edad suficiente para haber sido cuñado de Catherine o guardar un parentesco similar. No hay prueba alguna que nos permita aseverar que se trate del mismo

George Hermitage autor de las Canciones, pero las fechas coinciden plenamente (92). Sería interesante descubrir un pariente tan cercano en la familia del poeta, dedicado ya a la composición en verso.

En cualquier caso, lo que sí parece estar suficientemente documentado (93) es que los padres de Blake se casaron en la St. George's Chapel, Hannover Square, el 15 de Octubre de 1752, como <<James Blake y Catherine Hermitage>>. Ella contaba treinta años y él veintinueve. Según Thompson, todo parece indicar que la capilla en donde registraron sus nombres era un lugar en donde los disidentes radicales, de modo extraoficial (sin el control de la Iglesia anglicana) podían obtener fácilmente la licencia matrimonial. Por otro lado, es un hecho constatado que los mugueltonianos favorecían la endogamia (igual que miembros de otras sectas, debido quizás a su delicada situación dentro del agitado panorama social), lo que explicaría la coincidencia gremial y religiosa entre ambos cónyuges. Todo lo cual corrobora finalmente el origen mugueltoniano en particular, y disidente en general, de William Blake. En palabras de E. P. Thompson:

We could suppose that William Blake in his childhood was made familiar with the structure of antinomian thought and the central images of **Genesis** and **Revelation** in a Muggletonian notation; that he turned sharply away from this in his 'teens, rejecting the know-all dogmatism of the sect, and its philistinism towards all the arts (except divine songs); read widely and entered the artistic world without restraint; took stock of the Enlightenment, was led back towards his origins by reading Boehem and Swedenborg; and then, in his early thirties (the years of the **Songs** and the **Marriage of Heaven and Hell**) composed a symbolic world for himself in which the robust tradition of artisan and tradesman antinomianism reasserted itself, not as literal doctrines, but as a fund of imaginative possibilities and as intellectual footholds for an anti-Enlightenment stance (94).

Es evidente que el hecho de que la madre de Blake, Catherine Hermitage, perteneciera a una familia de raíces disidentes explica en buena medida el uso continuo que éste hace del particular vocabulario de esta

tradición, así como la habilidad y desenfado que muestra cuando se trata de manipularlo de cara a sus propios fines. Pero también sirve para aclarar, en último término, la postura política adoptada por Blake a partir de su madurez como poeta y que dejó fielmente reflejada en sus versos proféticos; su rechazo final al racionalismo libertario de Paine y otros camaradas, así como su adhesión definitiva a esa suerte de anarquismo místico (precursor incuestionable de los movimientos sociales de los siglos XIX y XX) que tomaba el nombre de **The Everlasting Gospel**, y que en último término procedía de la tradición herética medieval del Libre Espíritu.

NOTAS CAPITULO ONCE

1. E. P. Thompson. **Witness Against the Beast. Opus cit., p. 28**
2. **ibid.**
3. **Ibid., p. 29**
4. **Ibid.**
5. **ibid.**
6. Harold Bloom. <<The Breaking of Form>>; en **Deconstruction and Criticism. Opus cit., p. 20**
7. Harold Bloom. **The Anxiety of Influence. Opus cit., p. 14**
8. E. P. Thompson. **Witness Against the Beast. Opus cit., p. 65**
9. **Ibid., p. 29**
10. **Ibid., p. 30**

11. Ibid
12. **A Looking-Glass for George Fox;** en E. P. Thompson, Ibid., 32
13. Ibid
14. Ibid
15. Ibid., p. 53
16. Ibid., pp. 36 y 54
17. Ibid., p. 54
18. Ibid., p. 38
19. Ibid
20. Ibid
21. Ibid., pp. 44 y 45; Hutin. **Les Disciples Anglais**
22. Ibid.

23. Ibid.
24. Martin K. Nuri, *Blake's Marriage of Heaven and Hell* (New York 1972), pp 19-23, 30-7)
25. Kenneth Burke. *Language as Symbolic Action*. (California, 1966), p. 10
26. E. P. Thompson. *Witness Against the Beast. Opus cit.*, p. 68
27. Ibid
28. Ibid., p. 70
29. Ibid
30. Ibid. *The Principles of the Muggletonians Asserted.*
31. Bentley, *Blake Records*, p. 312, 316
32. E. P. Thompson, *Witness Against the Beast. Opus cit.*, p.71

33. Jean-Jaques Rousseau. **El contrato social**(Madrid 1993); en <<Rousseau o la racionalización de la vida en sociedad>>, por E. López Castellón; p, 21
34. Herbert Marcuse.<< El concepto de esencia>>; en **La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos** (Madrid, 1971), pp. 13 y 18
35. E. P. Thompson. **Witness Against the Beast. Opus cit.**, pp. 71-72
36. *Ibid.*, p. 72
37. Bentley.Blake Records. **Opus cit.**, p. 318
38. **Observations on Some Articles of the Muggletonian Creed**, p. 8; en E. P. Thompson. **Witness Against the Beast. Opus cit.**, p. 73
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, p. 74

41. Thomas Tomkinson, *A System of Religion* (1857), p. 92; en E. P. Thompson. *Witness Against the Beast*. *Opus cit.*, p. 75
42. *Ibid.*, p. 76
43. Hill. *The World Turned Upside Down*, p. 117; en E. P. Thompson. *Witness Against the Beast*. *Opus cit.*, p. 77
44. *Ibid*
45. S. Foster Damon. *The Ideas and Symbols of William Blake* . *Opus cit.*, p. 407
46. E. P. Thompson. *Witness Against the Beast*. *Opus cit.*, p. 77
47. S. Foster Damon. *Opus cit.*, p. 158
48. *Ibid*
49. Mark Schorer. *the Politics of Vision*. *Opus cit.*, p. 146

50. E. P. Thompson. **Witness Against the Beast. Opus cit., p.83.**
51. Ibid.
52. Ibid.
53. Ibid.
54. Ibid., p.84.
55. J. Bronowski. **William Blake, A Man Without a Mask** (London, 1944).
56. Eric J. Hobsbawm. **Rebeldes Primitivos** (Barcelona, 1983), p.97.
57. Ms Song Book Collected by John Peat; **en Witness Against the Beast, p.87.**
58. Bentley, **Blake Records, p.540.**
59. David V. Erdman. **The Illuminated Blake. Opus cit., p.86.**

60. Ibid., p.92.

61. Ibid., p.91.

62. F. Savater. <<Rousseau y la Constitución>>; en **El Viejo Topo**, 26 (1978), p.19.

63. Ibid.

64. E.P. Thompson. **Wittness Against the Beast**. Opus **cit.**, p.94.

65. Ibid., p.95.

66. Ibid., p.90.

67. Ibid.

68. David V. Erdman. **Prophet Against Empire**. Opus **cit.**, p.393.

69. Ibid., p.402.

70. Ibid., todo el estudio de Erdman gira en torno a esta idea.

71. Mona Wilson. The Life of William Blake. Opus cit., p.171.
72. Ibid.
73. David V. Erdman. Prophet Against Empire. Opus cit., pp. 403-406.
74. Ibid.
75. Alexander Gilchrist. The Life of William Blake. Opus cit., pp.195-199.
76. Mona Wilson. The Life of William Blake. Opus cit., p.177.
77. E. P. Thompson. Witness Against the Beast. Opus cit., p. 96.
78. Ibid., p.97
79. David Bindman. Blake como artista (Madrid 1989) p.182.

80. E. P. Thompson. **Witness Against the Beast. Opus cit.**, p.97.

81. Ibid., p.98.

82. Ibid., p.99.

83. Ibid.

84. Ibid., p.100.

85. Ibid., p.101.

86. Ibid., p.102.

87. Ibid.

88. Ibid., p.103.

89. Ibid., p.104.

90. Ibid.

92. Ibid., pp. 120-121; y también G. E. Bentley,
Blake Records, p.2.

93. Ibid., p.105.

CONCLUSION

Como se habrá comprobado, el presente estudio ha sido un intento de poner al alcance de los posibles lectores de Blake los hitos más importantes de su pensamiento; claro es, sin pretensiones totalizadoras, pero conscientes al mismo tiempo de su probable utilidad como ejercicio de cartografía literaria. Y aunque no quisiéramos prolongar en exceso esta conclusión, tampoco damos por baldío el esfuerzo de presentar aquí un breve resumen de lo que, en función de su contenido crítico, nuestras investigaciones han aportado en este campo.

La respuesta definitiva a la cuestión sobre los orígenes del vocabulario utilizado por Blake, la dio no hace mucho E. P. Thompson con especial contundencia. Durante bastante tiempo muchos críticos

quisieron ver en la obra de Blake las semillas
diseminadas de antiguas tradiciones que sobre todo en
época renacentista adquirieron un importante auge. Nos
referimos a las corrientes gnósticas, al neoplatonismo y,
finalmente, al hermetismo o <<Gran Tradición>>. No sin
razón, más de un estudioso concentró sus esfuerzos en
demostrar la afinidad de Blake con estos saberes,
partiendo siempre de un hecho incuestionable: el de que
el poeta no tuvo reparos a la hora de servirse de modo
frecuente de toda una serie de símbolos y expresiones
acuñados a la sombra de estas tradiciones. Sólo que
cuando se trataba de amplicar un balance final a estas
pesquisas, digamos que los números no cuadraban. En
efecto, Blake utilizaba de continuo este extraño
vocabulario, pero más bien como si se tratara de las
piezas sueltas de un desguace, integradas luego en un
<<collage>> cuya intención simbólica no sólo tenía muy
poco que ver con el contexto al que pertenecían, sino que
las más de las veces lo contradecían o incluso lo
ridiculizaban. Y como ejemplo más espectacular de esta
traición del poeta a los postulados básicos de estos
saberes taumatúrgicos, basta la referencia al caso de
Swedenborg, el cual ha recibido merecida atención en
nuestro estudio. Así que con Blake, de los amigos de las
mancias y otras magias milagreras (de los adeptos al

Hermetismo, en especial) bien puede decirse eso tan cervantino de que yendo a por lana salieron trasquilados. Y el símil parece correcto, por cuanto si no puede negarse que nombres como los de Bohme o Paracelso se mencionan en **The Marriage of Heaven and Hell**, sus doctrinas representan en la obra de Blake algo muy parecido a lo que las novelas de caballería significaron para Cervantes: solamente una **mathesis**, o un recuerdo circular, que diría Barthes.

En realidad la aparición fragmentada y traicionada de estas nociones entre sus versos responde a una causa mucho más sencilla. Como creo haber demostrado, la única tradición en la que se puede incluir a Blake (dejando a un lado aquellas otras de índole estrictamente artística o literaria) es en la de las sectas radicales inglesas de los siglos XVII y XVIII, surgidas tras la contienda civil y que por su manifiesta vocación antinomianista descienden de los primeros movimientos milenaristas que arrancan en época medieval (s.XII), tales como los que se atribuyen a Joaquín de Fiore y a la herejía del Libre Espíritu. Más adelante, estas doctrinas cristalizarían en la misma Inglaterra con la revolución campesina de John Ball (S: XIV). Wycliff, además, aportaría a este fermento social una forma doctrinal que

se propagaría por toda Europa. El resultado fue el estallido del milenarismo taborita en Bohemia (s. XV) y el establecimiento de lo que Norman Cohn ha llamado <<el milenio igualitario>>: una cadena sucesiva de grupos anarco-comunistas, claramente antiestatistas y todavía influenciados por la corriente del Libre Espíritu que tras la fuerte represión sufrida durante la Contrareforma en los países pertenecientes al área de influencia católica, reaparecen finalmente en la Inglaterra de Cromwell, formando así un amplio estrato radical y disidente que alcanzará hasta el siglo XIX. Estos grupos, bastante numerosos y poco definidos en sus perfiles doctrinales, formarán un bloque social de resistencia contra el naciente capitalismo y la cultura racionalista de la Ilustración. Su desaparición en el siglo XIX resulta engañosa, por cuanto de ellos descienden los movimientos de sesgo anarquista y socialista que, como si se tratara de un nuevo milenio igualitario, harán frente en nuestro siglo a los abusos del capitalismo industrial.

En el presente estudio hemos dado cuenta de las investigaciones de Thompson respecto de los orígenes disidentes de Blake. Según todos los indicios, su familia pertenecía a una de estas sectas, lo que explicaría a la perfección la postura política que

adoptó, a tenor de su formación -bastante particular, como hemos visto- en un medio de honda raigambre inconformista. De paso, también se aclararía el origen de la mayor parte de la maquinaria simbólica que utiliza en sus poemas proféticos (incluso el vocabulario referido a cuestiones herméticas y neoplatónicas, moneda común entre estos adeptos descendientes del milenarismo medieval). En efecto, buena parte de las nociones que Blake emplea a modo de camuflaje entre sus versos eran un lugar común dentro del marco de esta tradición. A tenor de lo cual, nuestra conclusión es que Blake sacó partido de la indiferencia que las clases cultas y adineradas mostraron siempre hacia este tipo de saberes, bajos y no cualificados, utilizándolos como una vía segura, exenta de peligros, a través de la cual expresaría sin más cortapisas su propio pensamiento. No queremos decir con esto que Blake perteneciera a alguna de estas sectas. Sólo la tradición familiar le capacitó para un seguro conocimiento de su compleja simbología, pero durante su juventud asimilaría perfectamente el pensamiento ilustrado, frecuentando círculos intelectuales y artísticos mucho más sofisticados que aquellos en los que se había educado; de aquí su vocación de autodidacta.

Sin embargo, lo cierto es que en su madurez la vena antinomianista prevaleció, llevándole a adoptar una postura de franco rechazo hacia toda manifestación del pensamiento deísta (Rousseau, Voltaire, Gibbon... etc) y situándole en una línea de pensamiento tan radical en el sentido político que bien puede interpretarse como una continuación (o incluso **desviación**) de los ambientes inconformistas que viviera en su infancia.

A lo largo de nuestro estudio hemos intentado mostrar, con la mayor claridad posible, en qué modo los fundamentos del pensamiento de Blake responden a la vieja tradición del milenarismo utópico y libertario originado en la herejía del Libre Espíritu, y asimismo también nos hemos esforzado en describir la profunda metamorfosis que estas ideas radicales sufren en el fuego de sus hornos proféticos. Lo mismo que un herrero, Blake consigue imprimir sobre este magma incandescente y rebelde un giro renovador, elevando sus contenidos al ámbito de la poesía y la pintura, de modo que el **ethos** que servía de aliento a estas viejas tradiciones, por la propia condición sanadora del lenguaje, se convierte a su vez en una estética.

Anteponiendo la Imaginación a la Razón (y contradiciendo así a los filósofos: Bacon, Newton y Locke), la primera es hipostasiada como cualidad divina esencial mediante la cual Dios se manifiesta en el Hombre, lo que convierte a ambos (Dios y el Hombre) en términos equiparables y, en igual medida, por extensión, a Arte y Cristianismo. De este modo Blake alcanza lo que Geoffrey Keynes denomina <<the extremity of humanism>>.

El núcleo de nuestra tesis, en definitiva, es que no puede considerarse a Blake solamente como un continuador de la tradición literaria iniciada por Milton en **Paradise Lost** (tradición maldita, en tanto que la figura de Satán y el problema del mal cobran un protagonismo hasta aquel momento desconocido) sino que también habría que incluirle dentro de una corriente de pensamiento mucho más amplia y de raíz más ancestral que, como más tarde acertaría a intuir Nietzsche, nos llevaría de plano a enfrentarnos con el problema de una **genealogía de la moral**. A nuestro juicio, esta y no otra es la cuestión clave que subyace y se torna omnipresente en la obra de William Blake.

BIBLIOGRAFIA

A) Ediciones de la obra de Blake:

- **The Complete Poetry & Prose of William Blake.**
Edited by David V. Erdman. Commentary by Harold Bloom (New York, 1988) *
- **Songs of Innocence and of Experience. William Blake;** with an Introduction and Commentary by Sir Geoffrey Keynes (Oxford 1992)
- **The Marriage of Heaven and Hell. William Blake;** with an Introduction and Commentary by Sir Geoffrey Keynes (Oxford 1986)
- **Blake's <<America: A Prophecy>> and <<Europe: A Prophecy>>** Facsimile Reproductions of Two Illuminated Books. (Dover edition 1983)
- **MILTON A Poem by William Blake.** Edited and with a Commentary by Kay Parkhurst Easson and Roger R. Easson (New York 1978)

.....

* En el presente estudio, la mayor parte de las citas referidas a la obra de Blake proceden de esta edición. Sólo en los pocos casos en que esto no sucede hemos especificado las fuentes.

- **THE BOOK OF URIZEN** by William Blake. Edited and with a Commentary by Kay Parkhurst Easson and Roger R. Easson (New York 1978)
- **EL LIBRO DE URIZEN.** Versión en castellano de Jose Luis Palomares. Comentario de Kay Parkhurst Easson y Roger R. Easson (Madrid 1984)
- **Blake Records.** Edited by G. E. Bentley, Jr. (Oxford 1977)
- **William Blake. Antología bilingüe;** trad. E. Carracciolo (Madrid 1987).
- **William Blake. Poèmes;** trad. M. L. Cazamian (Paris 1968)
- -----; **William Blake;** trad. M. C. del Castillo y A. Linares; trad. de los poemas C. Serra (Madrid 1983).
- **William Blake. The Complete Poems;** edited by A. Ostriker (Penguin Books 1983)
- **William Blake. Poesía Completa,** 2 vols.; trad P. Mañé Garzón (Barcelona 1986); prólogo de J. L. Borges.
- **Poemas Proféticos y Posas;** trad. C. Serra (Barcelona 1983)
- **Blake. Complete Writings;** edited by G. Keynes (OUP, 1966)

B) Estudios especializados:

- ABRAMS, M.H. (General Editor). <<William Blake>>, en **The Norton Anthology of English Literature** (London 1962)
- BATAILLE, Georges. <<William Blake>>, en **La literatura y el mal** (Madrid 1971)
- BINDMAN, David. **Blake como artista** (Madrid 1988)
- BLUNT, Anthony. **The Art of William Blake** (New York, 1959)
- BOWRA, Maurice. <<William Blake>>, en **The Romantic Imagination** (Oxford 1980)
- BLOOM Harold. <<William Blake>>, en **Los poetas visionarios del romanticismo inglés** (Barcelona 1974)
- -----; **Blake's Apocalypse: A Study in Poetic Arguments** (New York 1965)
- BRONOWSKI, J.; **William Blake and the Age of Revolution** (London 1972)
- -----; **William Blake, A Man without a Mask** (London 1944)
- DAMON, Foster. **The Ideas and Symbols of William Blake. A Blake Dictionary** (London 1973)

- DAVIS, Michael; **William Blake: A New Kind of Man** (University of California Press, 1977)
- ELIOT, T. S.; <<William Blake>>; en **The Sacred Wood** (London 1976)
- ERDMAN, David. **Blake, Prophet Against Empire** (New York 1977)
- _____ ; **The Illuminated Blake** (London 1975)
- ESSICK, Robert N.; **The Visionary Hand: Essays for the Study of William Blake's Art and Aesthetics** (Los Angeles 1973).
- EAVES, Morris. **William Blake's THEORY OF ART** (New Jersey 1982)
- FRYE, Northrop. **Fearful Symmetry** (New York 1969)
- GRANT, John E., and ERDMAN, David V., eds.; **Blake's Visionary Froms Dramatic** (New Jersey, 1978)
- GILLHAM, D. G.; **William Blake** (Cambridge University Press, 1973)
- GILCHRIST, A.; **The life of William Blake** (London 1982)
- HIRSCH E. D. Jr.; **Innocence and Experience: An introduction to Blake** (New Heaven, 1964)

- _____ ; **A Selected Poetry and Prose of Blake**, <<Introduction>> (New York 1953)
- _____ ; **Hidden Riches. Traditional Symbolism from the Renaissance to Blake** (London 1964)
- HUGHES, W. R., ed.; **William Blake. Jerusalem, a simplified version** (London 1964)
- JOYCE, James; <<William Blake>>; en **Escritos Críticos**, pp. 309-320 (Barcelona 1971)
- LARRISY, Edward. **William Blake** (Oxford 1985)
- MARGOLIOUTH, H. M. **William Blake** (London 1951)
- MITCHELL, W. J. T.; **Blake's Composite Art: A Study of the Illuminated Poetry** (New Jersey 1978)
- MORTON, A. L.; <<The Everlasting Gospel: a study in the sources of William Blake>>; en **The Matter of Britain** (London 1966)
- PAGLIA, Camille. <<Sex bound and unbound. William Blake>> en **Sexual Personae** (New York 1991)
- RAINE, Kathleen. **Blake and Antiquity** (London 1979)
- SCHORER, Mark. **William Blake. The Politics of Vision** (New York 1959)

- THOMPSON, E. P.; Witness Against the Beast
(William Blake and the Moral Law) (Cambridge
1993)
- WILSON, Mona. The life of William Blake (Oxford
1971)
- YEATS, W. B.; Ideas sobre el bien y el mal
(Madrid 1975)

C) Bibliografía General:

- ABRAMS, M. H.; The Mirror and the Lamp. Romantic
theory and the critical tradition (OUP, 1971)
- ADORNO, Theodore W. Filosofía y Superstición
(Madrid 1980)
- ALONSO GURGOS, Jesús. El luteranismo en Castilla
durante el siglo XVI (Madrid 1980)
- AUDEN, W. H.; El prolífico y el devorador
(Barcelona 1996)
- BARTHES, Roland. El placer del texto (México 1980)
- BATAILLE, Georges. La parte maldita (Barcelona
1974)
- _____ ; Lo que entiendo por soberanía
(Barcelona 1996)
- BRIGGS, Asa. Historia social de Inglaterra
(Madrid 1994)

- BLOOM, Harold. **The Anxiety of Influence** (London 1975)
- _____ ; <<The Braking of Form>>, en **Deconstruction & Criticism** (London 1979)
- _____ ; **The Ringers in the Tower. Studies in Romantic Tradition** (Chicago 1973)
- _____ ; **A map of misreading** (OUP, 1975)
- BROWN, Norman. **Eros y Tanatos** (México 1980)
- _____ ; **Apocalipsis y/o Metamorfosis** (Madrid 1995)
- CAPEL, Horacio. **La física sagrada** (Madrid 1985)
- COHN, Norman. **En pos del Milenio** (Madrid 1985)
- CHURTON, Tobías. **Los gnósticos** (Madrid 1988)
- DERRIDA, Jacques. <<Economimesis>>, en **Diacritics**, XI, nº2 (1981)
- DUNHAM, Barrows. **Héroes y herejes a partir del Renacimiento** (Barcelona 1969)
- EAGLETON, Terry; **Literary theory. An Introduction** (Oxford 1993)
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica del poder** (Madrid 1980)
- _____ ; **Historia de la sexualidad**, 3 vols. (Madrid 1992)

- FREUD, Sigmund. **La interpretación de los sueños**, 3 vols. (Madrid 1974)
- _____ ; **El malestar en la cultura y otros ensayos** (Madrid 1995)
- GALBRAITH, J. K.; **Historia de la economía** (Barcelona 1993)
- GARCIA CALVO, Agustín. **Razón Común-Heráclito** (Madrid 1990)
- _____ ; **Contra el coche** (Barcelona 1996)
- _____ ; **Instruir deleitando o escuela de amor**, Marqués de Sade, <<Prólogo>> (Madrid 1988)
- GONZALEZ RUIZ, José M^a. **La Biblia del Oso (Casiodoro de Reina)**, <<Introducción>> (Madrid 1987)
- GORDON KINDER, A.; **Casiodoro de Reina, Spanish Reformer of the Sixteenth Century** (London 1975)
- HILL, Christopher. **Los orígenes de la Revolución Inglesa** (Barcelona 1980)
- HIRSCHBERGER, Johanes. **Historia de la Filosofía**, 2 vols. (Barcelona 1994)
- HOBBSBAWM, Eric J.; **Rebeldes Primitivos** (Barcelona 1994)

- IMAZ, Eugenio. **Utopías del Renacimiento** (México 1983)
- IKEMBERRY, G.J. Y HALL, J.; **El Estado** (Madrid 1993)
- JUNG, C. G.; **Las relaciones entre el yo y el inconsciente** (Barcelona 1990)
- LAING, R. D.; **The divided self** (London 1973)
- LAWRENCE, D. H.; **Apocalypse** (London 1977)
- LOPEZ CASTELLON, E.; <<Rousseau o la racionalización de la vida en sociedad>>, en Jean-Jacques Rousseau, **El Contrato Social** (Madrid 1993)
- MARCUSE, Herbert. **Eros y Civilización** (Barcelona 1968)
- _____ ; <<El concepto de esencia>>, en **La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos** (Madrid 1971)
- _____ ; <<La agresividad en la sociedad industrial avanzada>>, en **Ibid** (Madrid 1971)
- MARQUEZ, Antonio. **Los alumbrados** (Madrid 1980)
- MILTON, John. **Poetical Works**; edited by Douglas Bush (Oxford 1985)
- _____ ; **Selected Prose**, <<Introduction>>, edited by C.A. Patrides (The Chaucer Press 1974)

- MITRE, Emilio y GRANDA, Cristina. **Las grandes herejías de la Europa cristiana** (Madrid 1983)
- NIETZSCHE, Friedrich. **La genealogía de la Moral** (Madrid 1975)
- _____ ; **Así habló Zaratustra** (Madrid 1993)
- NIETO, José C.; **Juan de Valdés y los orígenes de la reforma en España e Italia** (Madrid 1979)
- PAZ, Octavio. **Los hijos de limo** (Barcelona 1994)
- PRAZ, Mario. **The Romantic Imagination** (Oxford 1988)
- PUECH, Henri-Charles. **En torno a la Gnosis, I** (Madrid 1982)
- SAMPEDRO, Jose Luis. <<A las puertas del siglo XXI>>, en **50 Aniversario de la Facultad de C.C.E.E.** (MADRID 1996)
- SAVATER, Fernando. <<Rousseau y la Constitución>>, en **El Viejo Topo**, 26 (1978)
- SERRA, Cristobal. **Pequeño Diccionario de William Blake** (Mallorca 1992)
- SMITH, Adam. **La riqueza de las naciones**, edición de C. R. Braun (Madrid 1994)
- TREVOR-ROPER, H. R.; **Religión, Reforma y cambio social** (Barcelona 1985)

- TRIAS, Eugenio. **Meditaciones sobre el poder**
(Barcelona 1977)
- WEBER. Max. **La ética protestante y el espíritu
del capitalismo** (Barcelona 1996)
- WOODCOCK, George. **Anarchism** (London 1962)

LAMINAS



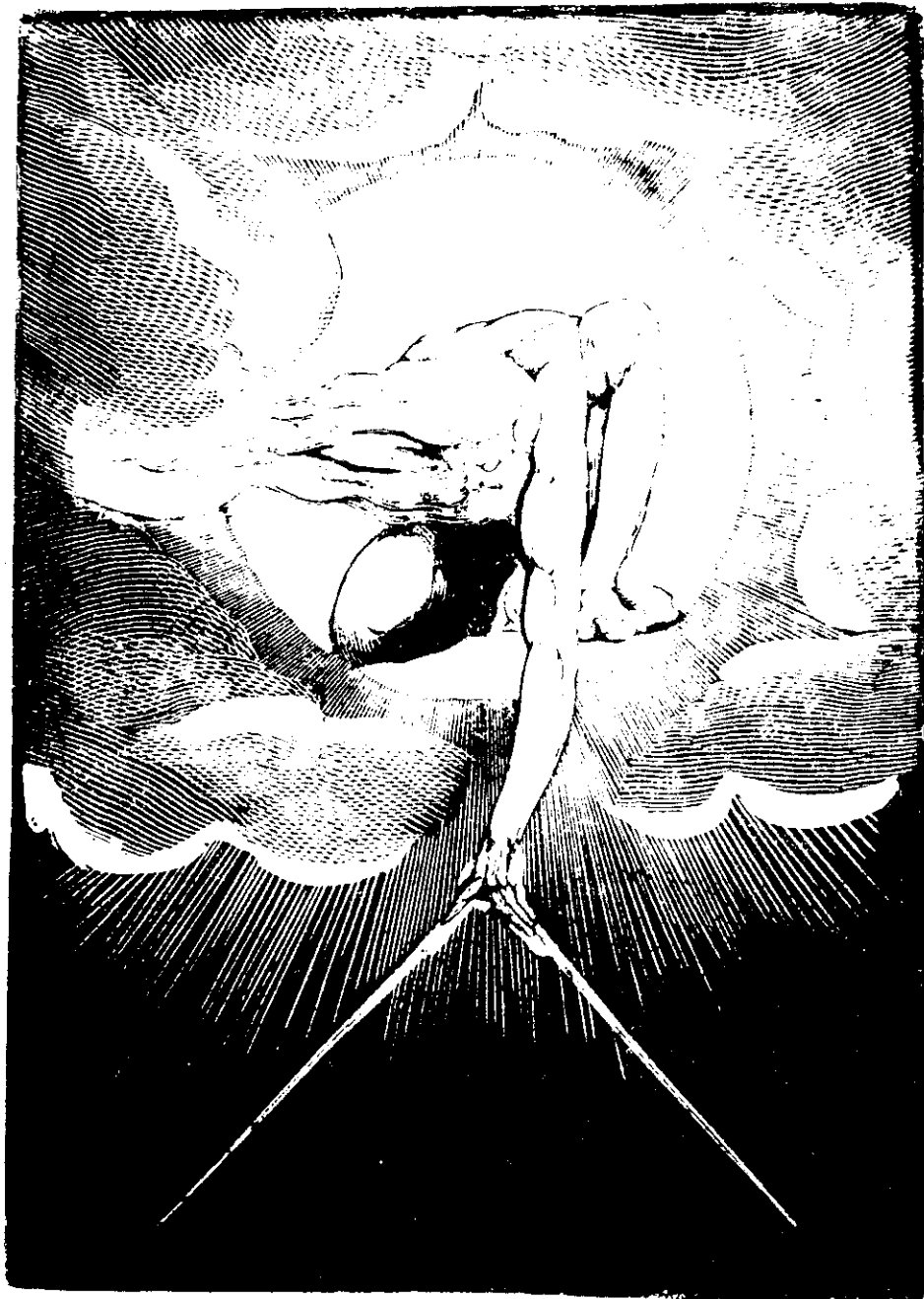
Fig. 1



Fig. 2

33b. *Newton*, 1795

Monotipo iluminado con acuñada y repues, a pluma y tinta negra.
460 x 600 mm, sobre papel amarillado, 545 x 760 mm, apais.
C. 1795.



Europe i¹

Fig. 3

Shot from the heights of Enitharmon,
 And in the vineyards of red France appeared the light of his fire.
 The sun glowed fiery red;
 The furious terrors flew around;
 On golden chariots raging, with red wheels dropping with blood;
 The Lions lash their wrathful tails;
 The Tigers couch upon the prey & suck the rudely udd;
 And Enitharmon groans & cries in anguish and dismay.
 Then Lys arose his head he reared in snaky thunders clad:
 And with a cry that shook all nature to the utmost pole,
 Called all his sons to the strife of blood.

FINIS



Fig. 4



I. Albion rose from where he laboured at the Mill with Slaves,
1780, engraved ca. 1800

Fig. 5



Chap. IV.

1. Ages on ages roll'd over him;
 In stony sleep ages roll'd over him:
 Like a dead waste stretching changeable
 By earthquakes ruin, belching sulen
 On ages roll'd ages in ghastly
 Sick turmoil; around him a whirlwind
 Of darkness the eternal Prophet howl'd
 Beating still on his rivets of iron
 Pouring soder of iron; dividing
 The horrible night into watches.

2. And Urizen (so his eternal name)
 His prolific delight obscur'd more & more
 In dark secrecy; hiding in surging
 Sulphurous fluid his phantasies
 The Eternal Prophet heard the dark
 bellows.
 And turn'd restle the tongs; and the
 hammer
 Irons beat; forging chains not seen
 Numbering with links, hours days & years

3. The eternal mind bound'd began to roll
 Lies at watch, coasted round & round
 And the sulphurous foam surging thick

Seel'd, a lake, bright, & shining clear:
 White as the snow on the mountains cold
 4. Forgetfulness, darkness, poverty;
 In chains of the mind locked up,
 Like fetters of ice shrinking together
 Disorganiz'd, rant in Eternity.
 Los beat on his fetters of iron;
 And heated his furnaces & pour'd
 Iron soder and soder of truth

5. Restless turn'd the immortal unchain'd
 Heaving delirious; angust'd; unbearable
 Till a roof shaggy with inclosed
 In an orb, his fountain of thought:

6. In a horrible dream'd slumber:
 Like the link'd infernal chain;
 A rust, spare writh'd in torment
 Upon the winds; shooting pain'd
 Ribs, like a binding cavern
 And bones at solanets, froze,
 Over all his nerves of joy.
 And a first Age pass'd o'er,
 And a state of eternal woe.

Fig. 6



Urizen 1^B

Fig. 7





Fig. 9



La historia del Anticristo. A la izquierda, el Anticristo predica inspirado por el Diabolo; a la derecha, los «dos testigos», Eno y Elías, predicán contra él. Arriba, el Anticristo, sostenido por demonios, trata de volar para demostrar su carácter divino, mientras un ángel se apresta a derribarlo.

Fig. 10



El papa como Anticristo: Melchior Lorich. En este horrible cuadro, dedicado a Lutero, se nos muestra al papa con el rabo y demás atributos animales de Satanás; los sapos (y otros reptiles) que brotan de su boca nos recuerdan la descripción del Anticristo que aparece en el libro del Apocalipsis 16:13. Asimismo, en la leyenda se equipara a la figura con el «Hombre Salvaje» [Wildemann]. Como ha demostrado en su estudio el Dr. Bernheimer, este personaje de la demonología medieval era un monstruo de poder erótico y destructivo: un espíritu terrestre originariamente de la familia de Pan, los faunos, sátiros y centauros, pero transformado en un aterrador demonio. Lorich retrata al «Hombre Salvaje» con una cruz papal que es, al propio tiempo, un tronco de árbol (símbolo fálico) como el que portaban los centauros.

Fig. 11



Appear to the Americans upon this cloudy night.

*Solemn hove the Atlantic waves between the Zleony nation,
Swelling, belching from its deeps red clouds & raging fires,
Albion is sick. America's saints! enraged the Zenith grew,
As human blood shooting its veins all round the arched heaven
Tied rose the clouds from the Atlantic in vast whorls of blood!
And in the red clouds rose a Wonder o'er the Atlantic sea;
Intense! naked! a Human fire fierce glowing, as the wedge
Of iron heated in the furnace; his terrible limbs were fire
With myriads of cloudy terrors banners dark & towers
Surrounded; heat but not light went thro' the murky air.*

-S. P. H.

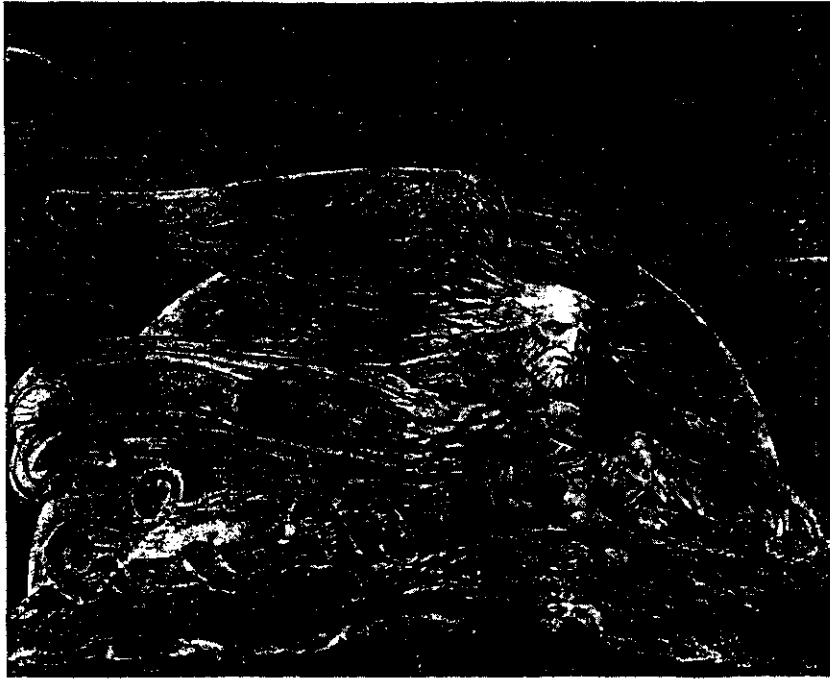
The King of England I charge westward trembles at



Fig. 13

EUROPE

736



Elohim Creating Adam. Colour print finished in pen, from the Thomas Butts Collection, 1795.

Fig. 14

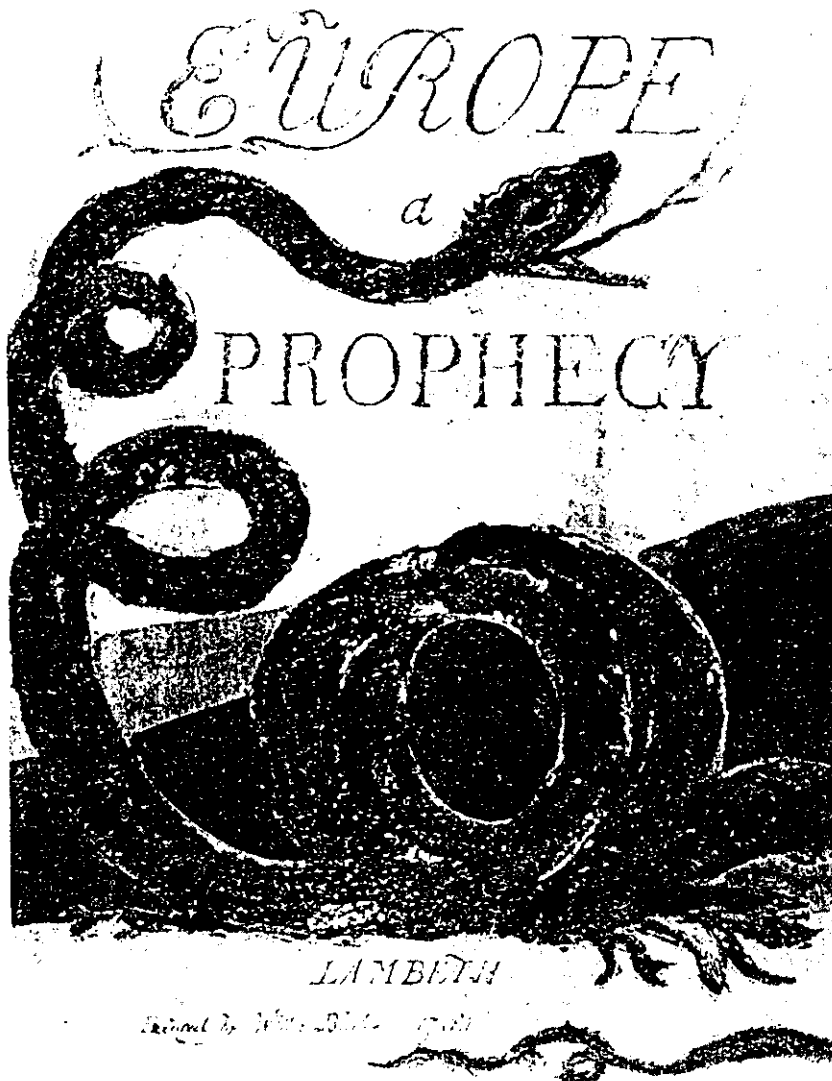


Fig.15



Jerusalem 810

Fig. 16



Title page to *Europe*, 1794.

Fig. 17



Fig. 18

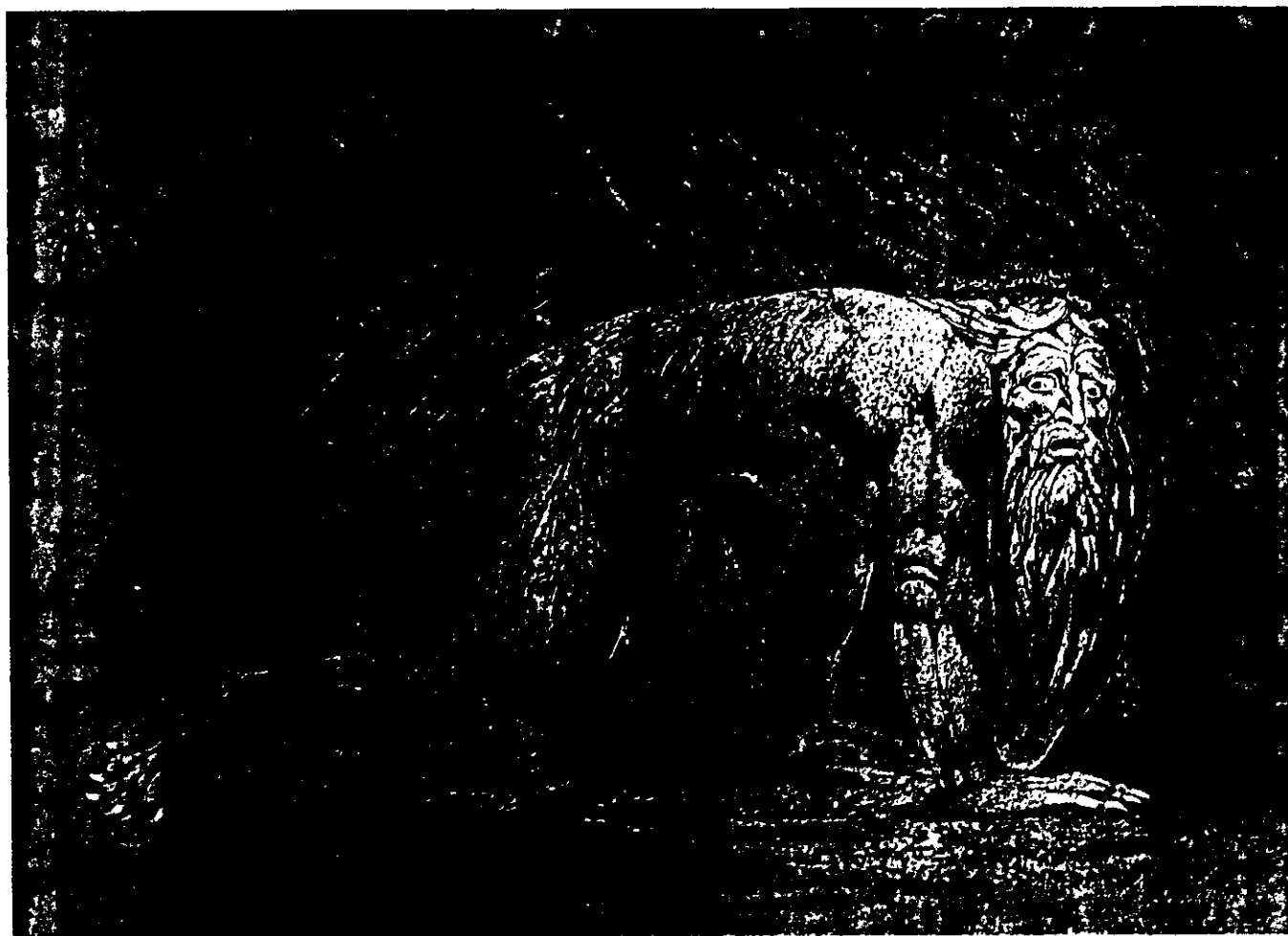


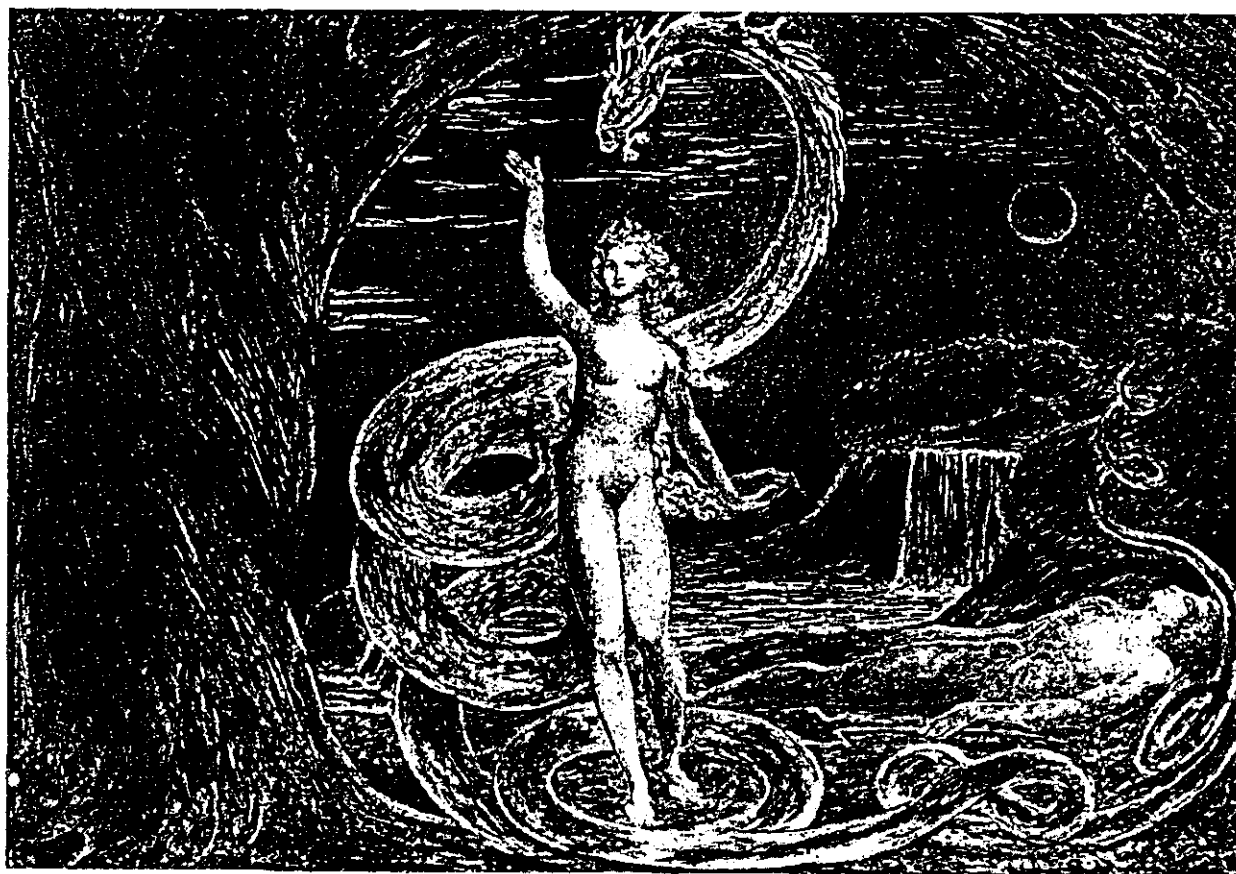
Fig. 19

In the flames stood & viewed the armies drawn out in the sky,
 Washington Franklin King & Warren Miller Gates & Lee;
 He heard the voice of Millions' Angel give the thunderous command,
 His plagues obedient to his voice flow forth out of their cloud,
 Rolling up America, as a storm to cut them off
 And a blight cuts the tender corn which it begins to appear.
 Dark is the heaven above & cold & hard the earth beneath;
 And as a plague wind filled with insects cuts all man & beast;
 And as a sea overwhelms a land in the day of an earthly sea:



'Tyr, rage, machies, in a whirl swept through America
 And the red flames of Orc that folded roaring fire around
 The angry shores, and the fierce rushing of the inhabitants together;
 The citizens of New York close their backs & lock their chests:
 The mariners of Boston drop their anchors and unlade;
 The scribe of Pennsylvania casts his pen upon the earth;
 The builder of Virginia throws his hammer down in fear.

Then had America been lost, overwhelmed by the Atlantic,
 And Earth had lost another portion of the infinite;
 But all rush together in the night in wrath and raging fire,
 The red fires rage! the plagues recoil! then roll'd they back
 With fire



Eve Tempted by the Serpent. Tempera, painted for Thomas Butts, c.1799-1800.

Fig. 22



Satan Exulting over Eve. Pencil, pen and black ink and watercolour over colour print, 1795.

Fig. 23



The Temptation and Fall of Eve, from Nine Illustrations to Paradise Lost. Pen and watercolour on paper, 1808.

Fig.24



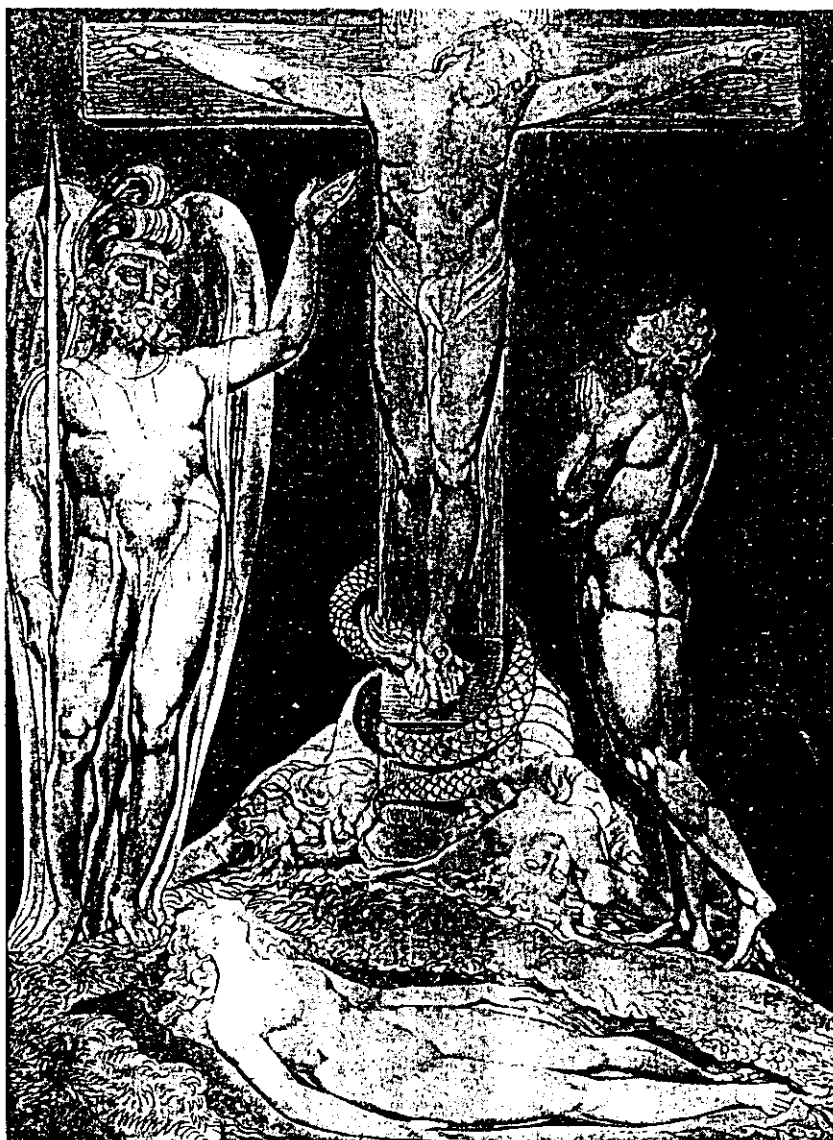
Job's Evil Dreams, Plate 11 of Illustrations to the Book of Job, 1821.

Fig. 25



Moses Erecting the Brazen Serpent. Pen and watercolour on paper, c.1805.

Fig. 26



Michael Foretells the Crucifixion, from Nine Illustrations to Paradise Lost. Pen and watercolour on paper, 1808.

Fig. 27

The apostle's teaching is the fire of the heart of Christ
that burns in the sanctuary of the world of Eucharist;
that God and man arise.

O mother, that I were with thee, that I might see thee,
To comfort my heart, and to cheer my soul,
For I am now in a state of great distress,
Like the dark cloud that is in the day of distress.

*My roots are transplanted in the heavens, my fruits in each breath
Surge, foam, and labour into life, first born & true carnal!
Feasuring and answering!
Then why shouldst thou condemn me - stop me into life?*

I saw, by means of dark clouds, several of the large houses
which look as if they were as a matter of fact of wood.
By the way, one of them.
and all the surrounding stores were dark public places.



Fig. 28